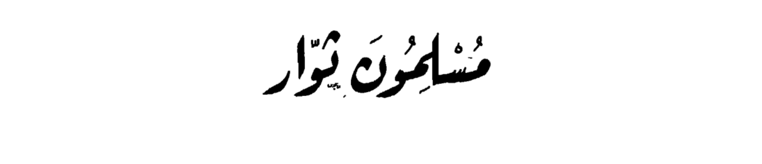
محمد عمارة

مسلمون ثوار



المؤسسة العربية للدراسات والنشر


مُسْلِمُونَ ثُوّار

محمد عمارة

مُسْلِمُونَ ثُوّار

طبعة جديدة كاملة

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
ص.ب: ١١-٥٤٦٠ - تلفون: ٢٥٦١١٠
بيروت - لبنان

شباط (فبراير) ١٩٧٤

مقدمة الطبعة الثانية

في فبراير سنة ١٩٧٢ م صدرت عن (دار الهلال) ، بالقاهرة ، طبعة ضمت فصولاً من هذا الكتاب ، مع شيء من الاختصارات في تلك الفصول... ولقد كنت عازماً يومئذ على تقديم هذا الكتاب الى القارئ العربي كاملاً — كما هو الحال في الطبعة الجديدة التي أقدّم لها — ولكن أزمة الورق قد حالت دون ذلك ، فصدرت طبعته الأولى في نحو نصف الحجم الذي نقدمه اليوم إلى القراء.

ولقد كان الاستقبال الطيب الذي استقبلت به الطبعة الأولى حافزاً لي على التفكير في إعادة طبعه كاملاً منذ ذلك التاريخ..

فعديد من حلقات الدرس والتثقيف في المنظمات الشبابية والتنظيمات السياسية قد اختارته مادة للدرس والمناقشة ، بل وأجرى بعضها حوله مادته الاختبارات والمسابقات.

وعديد من البرامج الإذاعية المتخصصة والعامة قد تناولته بالعرض والنقد والتعليق الذي شارك فيه نخبة من المثقفين والمفكرين..

وعديد من الأساتذة والكتّاب قد تناولوه بالدراسة والتعليق في عدد من المقالات في كثير من الصحف والمجلات .. حدث ذلك في المجلات الشهرية ، والمتخصصة ، وأيضاً في الصحف الفئوية — مثل جريدة (العمال) التي تصدر

في مصر – وفي الصحافة اليومية مثل (الجمهورية) و (الأهرام) .. الخ.. الخ..

وإذا عنّ لي في هذه السطور التي أُقدّم بها للطبعة الجديدة من (مسلمون ثوار) أن أُقدّم نماذج من الكلمات الطيبة التي تجسد ذلك الاستقبال الطيب الذي استقبل به هذا الكتاب ، فإنني أُشير إلى ذلك المقال الكبير الذي كتبه عنه الأستاذ الدكتور حسين فوزي في صحيفة (الأهرام) وهو المقال الذي اهتم فيه ببحث بعض الجوانب الخاصة بشخصية « العز بن عبد السلام » .

ولقد عبّر الدكتور حسين فوزي ، خلال مقاله هذا ، الذي جعل عنوانه : (درس في المثاليات الاجتماعية : مسلمون ثوار) ، عبّر عن رأيه في هذا الكتاب بكلمات طيبة كثيرة من مثل قوله عنه : إنه « كتاب صغير الحجم كبير المعنى » ..

وقوله عن التعريف الذي قدمته لمعنى « الثورة » إنه : « تحديد علمي جدير بالتأمل في كل ما تومئ كلماته إلى تعبير عن حقائق » ..

ومن مثل قوله : «.. وللمؤلف علي فضل تمكيني من قراءة (الأعمال الكاملة) للكواكبي ، وله اليوم فضل تعميق معرفتي بالعز بن عبد السلام ، سلطان العلماء .. » .

ومن مثل قوله : « .. كتاب (مسلمون ثوار) للأستاذ محمد عماره : دروس أخلاقية سامية ، تظهرنا على مجموعة فذة من المسلمين في العصور المختلفة ، تمسكوا بمبادئهم ، وتكلموا بقلوبهم وبألسنتهم وبأعمالهم ، وكانوا أمثولة للعالمين في الشجاعة والصراحة وصدق الإيمان .. » .

هذا نموذج من كلمات الدكتور حسين فوزي في (الأهرام)(١) .

ونموذج آخر ، وأخيراً – حتى لا نطيل هذا التقديم – كتب فيه الأستاذ الأديب فاروق منيب – متعه الله بالصحة – في جريدة (الجمهورية) يقول :

« الديمقراطية ... الاشتراكية ... الثورية . كلها اصطلاحات حديثة نشأت

---

(١) انظر عدد (الأهرام) الصادر في ٥ مايو سنة ١٩٧٢ م.

في ظل تغيير المجتمعات الأوروبية ، وانتقالها من حالة راكدة خانعة إلى أخرى متحررة ، يتقدم الانسان فيها خطوة على تاريخه ... ولكننا نظلم الإسلام والمجتمع الإسلامي على طول تاريخه الطويل إذا حكمنا عليه بأنه لم يعرف هذه المعاني ، ففي الحق إن بذورها كانت موجودة ، لا بشكل نظام ونظريات ثابتة مستقرة ، وإنما بشكل هبات وانتفاضات ورؤيا شعبية وثورية تقوم في المجتمعات الاسلامية ، يتبناها ، أو يحرك أوارها مسلمون ثوار ، أو ثوار مسلمون على الأصح ..

وهذا هو الموضوع الذي شغل كاتبنا محمد عماره في بحثه القيِّم (مسلمون ثوار) .. فهو يطرح تلك الفكرة ، ثم يجيب عنها من واقع التاريخ الإسلامي لا من خلال التعصُّب الفطري والبديهيات التقليدية .

وليست هذه بداية اهتمام الكاتب بالتاريخ والفكر الاسلامي ، وإنما هي تتويج ومواصلة ومثابرة لما بدأه منذ سنوات في هذا الميدان[1] ..... »

* * *

وإذا كان لي أن أعقب بشيء على هذه الكلمات الطيبة التي قيلت في الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، فإنني أقول : إن الوفاء بحق الشكر الواجب على نحو كل الذين احتفلوا بهذا الكتاب ، والذين استقبلوه هذا الاستقبال الطيب ، لا يقف فقط عند تقديمي لهم هذه الطبعة الكاملة منه .. وإنما يتعدى ذلك إلى وعد أقطعه على نفسي للباحث والقارئ العربي أن آواصل العمل في هذا المجال من مجالات الدراسات التي أنا معني بها ، فأنفض غبار الإهمال، وأزيح ركام الخرافة عن الوجوه المشرقة لثوارنا المسلمين — وهم كثيرون في كل مناحي الفكر ونشاطات الحياة — ... وأتمنى أن لا يطول بنا الزمن حتى

---

(١) انظر (الجمهورية) العدد الصادر في ١٠ فبراير سنة ١٩٧٢ م.

أُقدِّم فصولاً جديدة عن مسلمين ثوار آخرين.. وذلك حتّى يستطيع جهدي هذا — مع كل جهود المخلصين — أن يسهم في البلورة والانتصار للحاضر والمستقبل الثوري الذي نبتغي به وفيه للإنسان العربي أن يواصل المسيرة الرائعة التي استهدفها وفكّر فيها وعمل لها وحلم بها واستشهد من أجلها هؤلاء المسلمون الثوار..

محمد عماره

القاهرة — أكتوبر سنة ١٩٧٣

مقدمة الطبعة الاولى

في أدبنا السياسي الحديث ، عندما نسمع مصطلح « الثورة » يقفز إلى ذهننا ذلك المضمون المحدد الذي استقر لهذا المصطلح في أحدث التعريفات ، وأيضاً في التطبيقات الاجتماعية المعاصرة ، وهو : علم تغيير المجتمع تغييراً جذرياً وشاملاً ، والانتقال من مرحلة تطورية معينة إلى أخرى أكثر تقدماً ، مما يتيح للقوى الاجتماعية المتقدمة في هذا المجتمع أن تأخذ بيدها مقاليد الأمور فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكيناً لسعادة ورفاهية الإنسان .

والأمر الذي لا شك فيه أن هذا المضمون المحدد لم يكن في حسبان الذين استخدموا مصطلح « الثورة » في مجتمعنا العربي الإسلامي القديم ، ومن ثم فإنه يعد إضافة عصرية أدخلها التطور الحديث ووضعها تحت هذا المصطلح ، الذي عرفته لغتنا منذ قرون وقرون .. « فالثورة » كانت تعني عند العرب ، وفي لغتهم ، أشياء كثيرة منها — في مقامنا هذا — « الهياج » ، و « الغضب » ، و « الوثوب » ، و « الانتشار » .. دون أن تعني كل مدلولات هذا المصطلح في وقتنا الراهن .

وهناك مصطلحات أخرى استخدمها العرب لعدد من «المعاني» و«الأفعال» القريبة من معنى « الثورة » وأحداثها ، ومن ثم فإن بالإمكان اعتبار هذه

المصطلحات مكملة ومتآزرة مع مصطلح « الثورة » في الدلالة على أكثر المضامين قرباً من مدلول « الثورة » في لغتنا الحالية وعصرنا الحديث ..

فكلمة « الفتنة » استخدمت قديماً بمعنى : الاختلاف والصراع حول الآراء والأفكار ، وقيام الأحزاب والتيارات الفكرية المتصارعة ، واستخدمت بمعنى « الثورة » ، أي الوثوب ، ووقوع الابتلاء والامتحان والاختبار وتمييز الجيد من الرديء عن طريق الصهر في حرارة الأحداث والصراعات .. وفي كلمات « عثمان بن عفان » رضي الله عنه إلى « معاوية بن أبي سفيان » عندما علم منه أخبار اجتماع الفقراء من حول الصحابي الجليل « أبي ذر الغفاري » ، وانقضاضهم ووثوبهم على الأغنياء بالشام ، وممارستهم بأنفسهم تنفيذ أفكار « أبي ذر » وآرائه في الأموال وتوزيع الثروات ... في كلمات « عثمان » إلى « معاوية » ما يدل على استخدام مصطلح « الفتنة » بمعنى « الثورة » .. فلقد كتب يقول : « إن الفتنة قد أخرجت خطمها (منقارها) وعينيها ، ولم يبق إلا أن تثب ».. ... وعندما عالج الدكتور طه حسين أحداث هذه الفترة فإنه عالجها تحت عنوان (الفتنة الكبرى) .. وهو يعني « الثورة » ، ويستخدم مصطلح القدماء ..

وكلمة « الملحمة » كانت تعني — ضمن ما تعني — التلاحم في الصراع والقتال ، والقتال في « الفتنة » (الثورة) بالذات .. وكانت تعني أيضاً الإصلاح العميق الذي يشمل الأمة ويعمها ، لإن هذا الإصلاح يؤلف بين الأمة ويحقق وحدتها وتلاحمها... ومن الأوصاف التي وُصِفَ بها النبي صلى الله عليه وسلم وصف : « نبي الملحمة » .. وقالوا : إنه يدل على معنيين : أحدهما : نبي القتال ، والثاني : نبي الإصلاح والتأليف بين الناس ، لأنه يؤلف أمر الأمة في إحكام .. (١)

---

(١) انظر مواد هذه المصطلحات في (لسان العرب) لابن منظور .

كما استخدمت — قديماً كذلك — لهذا المعنى كلمة « الخروج » ، فقيل « خرج » على السلطان بمعنى « ثار » ضده ووثب عليه .. الخ .. الخ ...

وإلى عصر قريب كانت كلمة « النهضة » تستخدم بمعنى « الثورة » ، لأن « النهوض » يعني « الوثوب » و « الانقضاض » ... ولقد استخدمها هذا الاستخدام جمال الدين الأفغاني ، وكذلك سعد زغلول في سنة ١٩١٩(١) .

* * *

ومن الأمور الجديرة بالإشارة في تقديمنا هذا ، أن نقول : إن الثورة — بما تعني من مضمون قد تحدد لها في أدبنا السياسي الحديث — هي أمر أعم وأشمل من الأثر الثوري الذي يحدثه ثائر من الثوار .. فمن الممكن أن نطلق وصف « الثائر » على مفكر من المفكرين ، أو سياسي من الساسة ، أو عالم من العلماء ، وأن نطلق وصف « الثوري » على الأثر الذي أحدثه هذا الإنسان في ميدانه ، وذلك دون أن يعني هذا أن هناك « ثورة » قد تمت في المجتمع الذي عاش فيه ، لأن الجزء لا يعني الكل ، وحدوث أثر « ثوري » من إنسان « ثائر » لا يعني أن عملية التغيير الجذري الشاملة (الثورة) قد حدثت وشملت المجتمع .. كما أن تخلف هذا الشمول لا ينفي وصف « الثوري » عن هذا الأثر ، ولا وصف « الثائر » عن ذلك الإنسان .

ففي تاريخ الإنسانية مفكرون ومناضلون قدموا إسهامات « ثورية » في الحقول التي عملوا بها : في العلم ، أو الأدب ، أو الفلسفة ، أو السياسة ، دون أن يشهد عصرهم ومجتمعهم تلك العملية الشاملة والجذرية في التغيير .. ومن ثم فلقد كانوا ، وكانت آثارهم ، علامات على طريق « الثورة » بمعناها

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن حياته وآثاره) ص ١٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م. دراسة وتحقيق محمد عماره .

الشامل والجذري .. وعندما حان الحين في هذه المجتمعات لتتم هذه العملية الجراحية الكبرى ، كانت أعمال هؤلاء الرواد من ركائز ومكونات هذه العملية الكبرى ، ومن « التراكمات الكمية » التي أدت إلى هذا « التغيير الكيفي » الحاسم الكبير ..

وفي هذا الباب ، ومن هذا المدخل يأتي الحديث عن أعلام كثيرين شهدهم تاريخنا العربي الإسلامي ، وحفلت بهم حياتنا ، وازدانت بآثارهم الفكرية والنضالية صفحات تراثنا ... يأتي الحديث عن هؤلاء « كثوار » ، بالمضمون العلمي الحديث لهذا المصطلح ، كما يأتي الحديث عن آثارهم في عوالم الفكر والسياسة والممارسة العملية والسلوك ، كأعمال « ثورية » ... وأهم من ذلك يأتي الحديث عن كل ذلك كلبنات أسهمت وما زالت تسهم في صنع « الثورة » بالمجتمع العربي الإسلامي الكبير ، « الثورة » التي تغيره التغيير الجذري والشامل وتنتقل به إلى مرحلة أكثر تقدماً وتطوراً ، وإلى وضع أكثر ملاءمة للحرية والتقدم بالنسبة للإنسان الذي يعيش فيه .. ومن هنا تأتي أهمية البحث في تراثنا عن هؤلاء الأعلام ، وأهمية الكشف عن آثارهم الفكرية والنضالية ، وتقديمها إلى الناس .

* * *

والشخصيات الثائرة التي نعرض لحياتها ونضالها في هذا الكتاب ، تكون مجتمعة قضية من القضايا التي يحفل بها تراثنا العربي الإسلامي ، والتي تحتاج إلى الجلاء والإبراز والتقدم ... وهي الخاصة بأن هذا التراث وذلك التاريخ — رغم كثير من صفحاته المظلمة — قد كان دائماً وأبداً حافلاً بالعمل الثوري والموقف الثوري والكلمة الثورية .. على امتداد العصور ، وتنوع المذاهب والمدارس الفكرية ، وفي مختلف حقول الفكر وميادين النشاط ...

ففي عصر البعثة وصدر الإسلام ، نجد الصحابي أبا ذر الغفاري ، يجسد

لنا موقفاً ثورياً من التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع بعد فتح المجتمعات الزراعية الإقطاعية الغنية في مصر والشام والعراق ، وبالذات في عهد عثمان بن عفان .

وفي ظل الدولة الأموية تقدِّم لنا حياة غيلان الدمشقي ونضاله موقفاً ثورياً وفكراً ثورياً تمثل في مناهضته لفكر الجبر والجبرية الذي يبرِّر المظالم ويدعو للسكوت عليها والرضى بها ، وفي موقفه العلمي أثناء مصادرة ممتلكات الأسرة الحاكمة ، على عهد عمر بن عبد العزيز .. ثم يجسد لنا قمة هذا الموقف ـ الثوري عندما يقبض عليه ، ويحاكم ، ويصلب .. فيتحول إلى أسطورة في الصبر والتحدي والقيام بواجبه الثوري حتّى وهو على خشبة الصليب ؟! .

وفي المجتمع الأندلسي والمغربي ، عندما تسود الفكر الإسلامي مواقف الإمام الغزالي ضد الفلسفة والفلاسفة يشن ابن رشد هجوماً مضاداً ، ويقوم بثورة فكرية على جبهة الفكر الفلسفي والاجتماعي ، فيعيد للعقل العربي ـ الإسلامي مجده ومكانه .. ويدفع لذلك ثمناً غالياً من راحته وحريته وكرامته كأكبر مفكر شهده ذلك التاريخ ..

وفي عصر الدولة الأيوبية والمماليك .. يتقدم العز بن عبد السلام ، من فوق أرضية فكرية محافظة ، أرضية المذهب الأشعري ، ليقود نضالاً فكرياً ثورياً ضد الجمود .. وليقف بحزم وصلابة ضد الظلم ، والتفاوت بين الناس ، وضد البدع والانحرافات .. وفي سبيل الدفاع عن الوطن ضد الصليبيين والتتار . وليصارع الظلمة والخونة من السلاطين والحكام ..

وفي عصرنا الحديث يقدِّم جمال الدين الأفغاني للأدب السياسي الثوري نموذج الثائر حيث توجد مبررات الثورة ودواعيها ، ونمط الإنسان الذي جعل من قلبه وعقله منزلاً لآلام الإنسانية فناضل في سبيل البشر دون أن يربط نفسه ببقعة محددة من الأرض أو يتعصب لجنس ضد جنس أو دين ضد دين .. وعندما شهد في عصره أن أكبر الظواهر هي هجوم الغرب الاستعماري

على الشرق وهب حياته للدفاع عن هذا الشرق والانتصار لحرياته ضد الاستعمار والاستبداد .

كما يقدم الكواكبي — وهو مفكر سلفي ، تولى في وطنه نقابة الأشراف — فكراً ثورياً منظماً في « القومية » و « الاشتراكية » و « الحرية » يقف موقف الريادة في فكرنا العربي الإسلامي الحديث ..

وكذلك يصنع ابن باديس — المفكر السلفي المستنير — عندما يسهر على صنع الرجال الجزائريين الذين أعادوا إلى العروبة والإسلام شعباً ووطناً أراد له المستعمرون الفرنسيون ولحضارته ومكوناته الذاتية الإبادة والفناء ..

فهم إذاً كوكبة من الأعلام .. من عصور مختلفة ، وبلاد مختلفة ، ومذاهب فكرية مختلفة قد أحدثوا آثاراً ثورية في حقول وميادين مختلفة .. ولكن القسمة التي تجمعهم جميعاً هي أنهم مسلمون .. وأنهم ثوار .. وهم بذلك مقيمون الدليل ، أصدق الدليل ، على استمرارية الثورة في حياة أمتنا ومجتمعاتنا.. بل على أن هذه الاستمرارية لروح الثورة في أحشاء هذه الأمة إنما تقف في مقدمة العوامل التي حفظت لها وجودها ، فصدت موجات الإبادة، واحتفظت لها بوحدتها فانتصرت على عوامل التمزيق .

وإنه لأمر هام وضروري أن تكون حياة هؤلاء الأعلام وآثارهم الثورية في عقولنا وقلوبنا ونصب أعيننا .. وبين يدي الجيل الذي سينجز ما بدأوه ، ويحقق الأحلام التي ناضل من أجل تحقيقها هؤلاء المسلمون الثوار .

القاهرة — فبراير سنة ١٩٧٢ م.

محمد عماره

أبو ذر الغفاري

المتوفى سنة ٣٢ هـ (٦٥٢ – ٦٥٣ م)

العدالة الاجتماعية

حياته في سطور

* المشهور والأصح أن اسمه : أبو ذر جندب بن جنادة بن قيس بن عمرو إبن مليل بن صعير بن حرام بن غفار ، وينسب إلى قبيلته غفار ، فيقال : أبو ذر الغفاري ، وفي اسمه هذا خلاف كثير ، فالبعض يقول إن اسمه : أبو الذر ، والبعض الآخر يقول : إن اسمه برير بن عبدالله ، أو برير بن عشرقة ، أو برير بن جندب ، أو برير بن عبد، ومنهم من يقول إنه : جندب بن السكن ، أو جندب بن سفيان بن جنادة بن عبيد ابن الواقفة بن حرام بن غفار بن مليل بن صخرة بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار الغفاري .
* أما اسم أمه فإنه لا خلاف فيه ، فهي : رملة بنت الوقيعة ، من بني غفار بن مليل .
* ولد في قبيلة غفار ، في تاريخ غير معلوم ، وكانت مضاربها على طريق مكة التجاري إلى الشام .
* وكان أبو ذر أسمر اللون ، طويلاً ، نحيف الجسم معروقاً ..
* ولقد اهتدى إلى عقيدة التوحيد ، فترك عبادة الأصنام ، وعبد الله وحده قبل بعثة الرسول محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بثلاث سنوات ، وكان قومه يعلمون عنه ذلك ، ويسمونه ، لترك دينهم وخروجه عليه : الصابئ .
* كان من السابقين إلى تصديق الرسول في رسالته، وهناك اتفاق على أنه

(٢)

أحد الخمسة الأوائل الذين أسلموا مبكراً ، والخلاف هل هو الرابع أو الخامس فيهم .
كان إسلامه ودعوة الإسلام لا تزال سراً بمكة ، فولاّه الرسول مسؤولية قومه ، فعاد ومكث فيهم يدعو للإسلام جهراً ، فأسلم معه كثير من قومه . وظل في موقعه هذا حتى هاجر إلى المدينة سنة ٥ هـ سنة ٦٢٧ م.
أبرز ما يميز حياة أبي ذر علمه الغزير ، حتى قال عنه علي بن أبي طالب — وهو من هو في العلم — : « وعى أبو ذر علماً عجز الناس عنه ، ثم أوكأ عليه فلم يخرج شيئاً منه » .. وكذلك زهده وتواضعه . وفي زهده يقول الرسول : « أبو ذر في أمتي على زهد عيسى بن مريم ، عليه السلام » . ولقد بلغ به التواضع أنه كان يقدم لإمامة الصلاة — في منفاه بالربذه — رقيقاً اسمه « مجاشع » ، وهو دونه في كل الصفات والمؤهلات .
وكذلك جرأته في الحق التي فاق فيها أصحابه ، حتى قال عنه الرسول بصددها : « ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر » . ! .
روى عن الرسول أحاديث كثيرة ، ومنها أحاديث عديدة ذات مضمون اجتماعي يدعو إلى المساواة والتكافل وينفر من التفاوت في الثروات ، وروى هذه الأحاديث عن أبي ذر كوكبة من الصحابة والتابعين ، منهم مثلاً : أنس بن مالك ، وعبدالله بن عباس ، وأبو إدريس الخولاني ، وزيد بن وهب الجهني ، والأحنف بن قيس ، وجبير بن نفير ، وعبد الرحمن إبن تميم ، وسعيد بن المسيب ، وخالد بن وهبان (أو : اهبان) — وهو ابن خالة أبي ذر ، وقيل : ابن أخيه — وعبدالله بن الصامت ، وخرشة إبن الحر ، وزيد بن ظبيان ، وأبو أسماء الرحبي ، وأبو عثمان النهدي ، وأبو الأسود الدؤلي ، والمعرور بن سويد ، ويزيد بن شريك ، وأبو مرواح الغفاري ، وعبد الرحمن بن أبي ليلى ، وعبد الرحمن بن حجيرة ، وعبد الرحمن إبن شماسه ، وامرأة أبي ذر ، وعطاء بن يسار ، وغيرهم كثيرون .

* لم يشهد غزوة « بدر » ، ولكن عمر بن الخطاب ألحقه بمن شهدها في العطاء ، اعترافاً بفضله ، ولأنه لم يكن يومها قد هاجر إلى المدينة .
* اختلف مع أمير المؤمنين عثمان بن عفان ، لمحاباته أهله بعد توليه الخلافة ، وثار على خروج المجتمع الإسلامي عن نهج الرسول وأبي بكر وعمر في التقارب والتكافل الاجتماعي ، وانتقد تسابق البعض على حيازة الثروات ، ونفي بسبب ذلك أكثر من مرة ، من المدينة إلى الشام ، ومن الشام إلى المدينة ، وأخيراً إلى قرية صحراوية على بعد ثلاثة أميال من المدينة تسمى الربذة ، وكان ذلك في سنة ٣٠ هـ.
* في تاريخ وفاته خلاف بين سنوات ٣١ و ٣٢ و ٢٤ هـ والأصح هو التاريخ الأول .
* لم يحضر وفاته سوى ابنته ، وكان قد أمرها عندما اقترب منه الموت أن تولم وليمة لأول ركب يفد إلى منفاه كي يجهزوه ويدفنوه .. وقبل أن يسلم روحه قال لابنته : استقبلي بي الكعبة ، ففعلت ، وقال : بالله ، وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم .. ثم أسلم الروح . وعندما وفد على ابنته ركب قادم من الكوفة ، وكان فيه عبد الله بن مسعود ، قالت لهم : رحمكم الله ، اشهدوا أبا ذر ، قالوا ، وأين هو ؟ فأشارت إليه — وقد مات — فجهزوه وصلوا عليه ودفنوه .. ولقد بكى ساعتها ابن مسعود ، وقال : صدق رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لقد قال عن أبي ذر : « يعيش وحده ، ويموت وحده ، ويبعث وحده »[1] .

---

(١) انظر في كل ذلك ، صحيح مسلم ، بشرح النووي ، طبعة القاهرة على نفقة محمود توفيق ، وتاريخ الأمم والملوك للطبري جـ ٢ ، ٥ ، طبعة القاهرة الأولى ، والاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البر جـ ٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ وأسد الغابة ، لابن الأثير جـ ٥ ، طبعة القاهرة سنة ١٢٨٠ هـ ، والإصابة في تمييز الصحابة ، لابن حجر العسقلاني جـ ١ ، ٤ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م ، وطبقات ابن سعد جـ ٢ ، ق ٢ طبعة القاهرة ، والكامل في التاريخ ، لابن الأثير ، جـ ٣ ، طبعة القاهرة الأولى سنة ١٣٠١ هـ. ودائرة المعارف —

إسلام أبي ذر

في الأحاديث التي رويت عن الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، كلمات تشهد لأبي ذر الغفاري بالتميز والتفرد ببعض الخصال والصفات ، سبقت إشارتنا إلى بعض من ذلك ، وسيأتي الحديث عن بعضها الآخر بعد قليل.

وقصة العلاقة بين أبي ذر وبين الدين الإسلامي من أهم القسمات التي تميز أبا ذر عن غيره من الصحابة ، سواء منهم الذين سبقوا إلى الإسلام أو الذين أبطأ بهم الإيمان بالرسول حيناً من الدهر ، قلَّ أو كثُرَ ذلك الحين.

ففي شبه الجزيرة العربية كانت تتناثر ، قبل بعثة الرسول ، بعض المراكز الدينية ، وبعض القبائل التي آمنت بشريعة عيسى ، عليهما السلام ، وكانت في هذه الأرض كذلك بقايا لديانة إبراهيم الخليل ، عليه السلام ، تمثلت أساساً في عقيدة التوحيد التي ترفض الأصنام ، وتنكر على الناس عبادتها ، وكانت هذه البقايا من عقيدة إبراهيم تسمى «الحنيفية» ، وأتباعها يسمون «الحنفاء» .. ولقد كانوا أكثر الناس إحساساً ، في تلك البقعة وفي ذلك التاريخ ، بشدة حاجة تلك البيئة إلى رسول يوحِّد العرب حول عقيدة توحيدية ، وينتقل بهذا المجتمع إلى طور حضاري جديد..

ولقد كان أبو ذر الغفاري من هؤلاء الحنفاء ، الذين اهتدوا — ذاتياً وبالتأمل والتعمق في التفكير — إلى عقيدة التوحيد ، فدعا الله وعبده ، بل ودعا إليه ، قبل أن يبعث الرسول عليه الصلاة والسلام ، بثلاث سنوات ، وهذه ميزة يتفرد بها الرجل عن الذين شاركوه في صحبة الرسول.

وهو يقص علينا ذلك السبق في حوار دار بينه وبين ابن أخيه ، يقول فيه : « — وقد صليت ، يا ابن أخي ، قبل أن ألقى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بثلاث سنين ..

الإسلامية ، الطبعة العربية الثانية ، ومروج الذهب ، للمسعودي جـ ٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ ، ومعجم البلدان لياقوت الحموي ط. القاهرة الاولى ١٩٠٦ م.

قلت : لمن ؟

قال : لله .

قلت : فأين تَوَجّه ؟

قال : أتوجه حيث يوجهني ربي ! ... » (١)

وفي الوقت الذي بدأ فيه الرسول الدعوة سراً إلى الإسلام ، كان أبو ذر مع أخيه « أنيس » قد غادرا مع أمهما مضارب قبيلتهم غفار ، سخطاً على خروج القبيلة عن تقاليد العرب التي تحرم الحرب في الشهر الحرام ، فنزلوا حيناً من الدهر عند خال لهما ، ثم غادروه ونزلوا على مقربة من مكة .. وفي هذا المكان سمع أبو ذر عن الرجل الذي يقول : إنه يتلقى وحي السماء ، ويدعو إلى عقيدة التوحيد ، فبعث بأخيه كي يتنسم له هذا الخبر الذي لم يكن بعد قد ذاع ، وقال له : اركب إلى هذا الوادي ، فاعلم لي علم هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي يأتيه الخبر من السماء ، واسمع من قوله ، ثم أئتني.. وعندما عاد « أنيس » من رحلته ، سأله أبو ذر :

« ـ ما صنعت ؟

قال : لقيت رجلاً بمكة على دينك ، يزعم أن الله قد أرسله ، يسمونه الصابئ .

قلت : فما يقول الناس ؟

قال : يقولون : شاعر ، كاهن ، ساحر .. ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم ، ولقد وضعت قوله على أقراء الشعر فما يلتئم على لسان أحد بعدي أنه شعر ، والله إنه لصادق وإنهم لكاذبون » .

ولكن هذا القدر من الحديث ، وذلك اليقين الذي تحدث به « أنيس » عن صدق محمد لم يكف لهفة أبي ذر ولم يشبع نهمه ، وهو الذي ينتظر مثل ذلك اليوم منذ سنوات ثلاث .. فطلب من أخيه القيام على أمر أمهما وأمر

---

(١) صحيح مسلم جـ١٦ ص٢٧ وما بعدها .

معاشهم حتى يذهب بنفسه إلى مكة كي يباشر السماع ويقف بنفسه على حقيقة الموضوع .

وعندما وصل إلى مكة اختار رجلاً ضعيف البنية من بين أهلها ، كي يسأله عن مكان هذا الداعية إلى نبذ عقيدة الأصنام ، فقال للرجل : أين هذا الذي تدعونه الصابئ ؟!.. ففزع الرجل ، كيف شاع أمر الدعوة الجديدة ، التي يريد أهل مكة أن يقبروها في مهدها ، حتى بلغ خبرها إلى من هم خارج مكة ، فجاء هذا الغريب يسأل عن مكان صاحبها !! ولذلك صرخ الرجل في تعجب من سؤال أبي ذر ، وقال : الصابئ ؟!.. الصابئ ؟!.. ويحكي أبو ذر كيف هجم عليه القوم وانهالوا عليه بالضرب حتى اصطبغت ملابسه وبشرته بدمائه ، فيقول : « فمال علي أهل الوادي بكل قدرة وعظم حتى خررت مغشياً علي.. فارتفعت ، حين ارتفعت كأني نُصُبٌ أحمر !! » ..

ولكن ذلك لم يصرف أبا ذر عن ما جاء من أجله .. فذهب إلى ماء بئر زمزم فاغتسل من دمائه ، وشرب من مائه ، ودخل المسجد واختفى خلف أستار الكعبة يترقب ما تأتي به الأيام من الأحداث ... واستمر في مخبئه هذا يتسمع خمسة عشر يوماً ، وقيل ثلاثين يوماً ، لا طعام له سوى ماء زمزم ؟! حتى كانت ليلة مقمرة انصرف فيها رجال مكة إلى السمر عن الطواف بالأصنام المنصوبة حول الكعبة وفوقها ، وجاءت امرأتان تطوفان بالأصنام ، وتدعوان الصنم « إساف » والصنم « نائلة » بما هو مألوف عندهم من الدعاء ... وقرر أبو ذر أن يسخر من المرأتين ومن معبودهن — و « إساف » إله ذكر ، — و « نائلة » إلهة أنثى — فرفع أبو ذر صوته من مخبئه ، وقال للمرأتين : أنكحا أحدهما الأخرى ؟!.. ولكنهما استمرتا في دعاء الصنمين فقال : « هَنٌ مثل الخشبة »؟!(1) ... وعند ذلك فزعت المرأتان ، وغادرتا مكان الطواف في اتجاه باب المسجد ، وهما تصيحان : لو كان ههنا أحد من أنفارنا ؟؟! وصادف

(1) الهن : من معانيه الذكر والفرج ، والأول هو المقصود هنا ..

ذلك دخول الرسول صلى الله عليه وسلم يصحبه أبو بكر إلى المسجد ، للصلاة ، في تلك الليلة التي خلا فيها المسجد من المشركين .. فسأل المرأتين :

ــ ما لكما ؟

قالتا : الصابئ بين الكعبة وأستارها ..

ــ ما قال لكما ؟

قالتا : إنه قال لنا كلمة تملأ الفم (أي غليظة في فحشها ، لا يمكن التلفظ بها) .

ويحكي أبو ذر ما حدث بعد ذلك ، وكيف «جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى استلم الحجر ، وطاف بالبيت هو وصاحبه ، ثم صلى ، فلما قضى صلاته ، قلت : السلام عليك يا رسول الله ، فقال ، وعليك ورحمة الله .. ثم قال : من أنت ؟ قلت : من غفار .. » ويعلق أبو ذر على هذا اللقاء ، وعلى إسلامه ، دون أن يدعوه الرسول إلى الإسلام ، فيقول : « فكنت أنا أول من حياه بتحية الإسلام » .

ثم ذهب أبو ذر في صحبة الرسول وأبي بكر ، ونزل في ضيافة أبي بكر ، حتى حان موعد رحيله عن مكة ، فأخبره الرسول بتفكيره في الهجرة من مكة ، واحتمال أن تكون « يثرب » ، (المدينة) هي مكان هذه الهجرة المرتقبة .. وطلب إليه أن يتولى أمر الدعوة إلى الإسلام في قبيلته غفار .. وقال له : « فهل أنت مبلغ عني قومك ، عسى الله أن ينفعهم بك ، ويأجرك فيهم؟.. ارجع إلى قومك فأخبرهم ، حتى يأتيك أمري » ..

ولكن أبا ذر لم يشأ أن يغادر مكة سراً ، ودون أن يتحدى أهلها في ذلك الوقت المبكر الذي لم تكن فيه الدعوة الإسلامية قد أعلنت بعد ، ولم يكن فيه عدد المسلمين قد تجاوز أربعة ، فقال للرسول عليه الصلاة والسلام : « والذي نفسي بيده لأصرخن بها بين ظهرانيهم .. فخرج حتى أتى المسجد ، فنادى بأعلى صوته : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، فقام القوم إليه فضربوه حتى أضجعوه ، وأتى العباس بن عبد المطلب فأكب

عليه ، وقال : ويلكم ألستم تعلمون أنه من غفار ؟! وأنه طريق تجارتكم إلى الشام ؟! فأنقذه منهم » وتكرر هذا المشهد في اليوم التالي حيث عاد أبو ذر لتحديهم علناً ، فعادوا لضربه وأنقذه منهم ثانية العباس ، عم الرسول .

وهكذا تفرد أبو ذر مرة أخرى بأمر آخر عن غيره من الصحابة الذين أسلموا حتّى ذلك التاريخ .

وعندما عاد أبو ذر إلى قومه ، تبعه في العقيدة أخوه « أنيس » ، وأُمه .. ثم أخذ في الجهر بالدعوة إلى الإسلام ، وفي السخرية من أصنام غفار وآلهتهم .. حتّى دخلت أعداد كبيرة من قبيلته في الإسلام ، وظل بينهم داعياً إلى الدين الجديد حتّى هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة ، وقدم إليها أبو ذر فأسلم من بقي من قومه ، ودعا لهم الرسول فقال : « غفار غفر الله لها »[1] ... فكانت ميزة أخرى تميز بها هذا الداعية إلى الإسلام بين قبيلته وقومه عن كثير من الذين أسلموا في ذلك الحين .

صفات أخرى للرجل :

ولم تكن هذه هي كل الصفات التي تميز بها هذا الصحابي الجليل .. بل كانت له صفات أخرى امتاز بها على الكثيرين ...

* ومن أولى هذه الصفات غزارة العلم والمعرفة .. فعلى الرغم من أن المشهور في الدراسات الإسلامية التي تناولت مركز الصحابة من العلم والمعرفة تكاد تجمع – وهي على حق في ذلك – على أن علي بن أبي طالب كان أبرز الصحابة في هذا الميدان ، إلا أن تقييم أبي ذر في هذا الصدد يحتاج إلى تنبيه وجلاء وتفسير لبعض ما روي حوله في هذا الموضوع .

---

(١) صحيح مسلم جـ ١٦ ص ٢٧ وما بعدها ، وأسد الغابه ، جـ ٥ ، ص ٨٧ والاستيعاب جـ ٤ ، ص ٦٤ والإصابة جـ ١ ص ٨٨ .

فلقد ذكرت في أوصاف الرجل أنه « كان يوازي ابن مسعود في العلم»(١).. وابن مسعود من المبرزين والمقدمين في هذا الميدان.. ولكن الأمر الأهم الذي نود التنبيه إليه هو أن وصول أبي ذر إلى الإيمان بعقيدة التوحيد قبل البعثة المحمدية، وقبل سماعه بالقرآن والرسول، إنما يضعه بين أصحاب النظر العقلي والتحليل النظري والفكر الفلسفي، ومن ثم يعطي الرجل مكاناً متميزاً في هذا الميدان.. ويبدو.. أن الرجل قد كانت له آراء فلسفية ونظرات عميقة حول عدد من القضايا الفكرية لم تكن البيئة الفكرية التي عاش فيها من سعة الصدر ورحابته بحيث تسمح له أن يلقي بكل ما عنده إلى الناس... ويشهد بذلك قول علي إبن أبي طالب عندما سئل عن أبي ذر، فلقد قال: إنه «وعى علماً فعجز فيه، وكان شحيحاً حريصاً: شحيحاً على دينه، حريصاً على العلم»(٢)، فهو هنا يشير إلى «نوعية» علم أبي ذر، وأيضاً إلى أن الرجل كان حريصاً عليه وضنيناً بإذاعته بين الناس.. وفي حديث آخر لعلي عن هذا الموضوع يقول فيه، كان «أبو ذر وعاء ملئ علماً، ثم أوكئ عليه»؟!(٣).. أي أن البيئة التي عاش فيها الرجل لم تشهد ما في وعاء علمه من قضايا وأفكار، لأن هذا الوعاء بعد أن ملىء بالعلم، حدث أن «أوكئ عليه»؟! .. وهناك رواية أخرى لكلمات علي هذه أكثر صراحة وأقطع في الدلالة عندما يقول: «وعى أبو ذر علماً عجز الناس عنه، ثم أوكأ عليه فلم يخرج شيئاً منه»؟!(٤).

ولأبي ذر نفسه إشارة إلى أنه قد تحصلت له وأمتلك عقله نظرة شاملة ومتكاملة للكون والحياة، فهو يصف حالته الفكرية بعد أن اكتسب ما اكتسب من صحبة الرسول عليه الصلاة والسلام — وكان ملازماً له منذ لحق به في

---

(١) الإصابة جـ ٤، ص ٦٥..
(٢) طبقات ابن سعد جـ ٢، ق ٢، ص ١١٢.
(٣) الإصابة جـ ٤، ص ٦٥ وهو حديث أخرجه أبو داود.
(٤) الاستيعاب جـ ٤، ص ٦٤.

المدينة – فيقول : « لقد تركنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما يحرك طائر جناحيه في السماء إلا ذكرنا منه علماً ؟! »[1] .. فالرجل ولا بد كانت لديه قضايا وأفكار أكثر مما حفظته لنا كتب الحديث والتاريخ .

* وزهد أبي ذر هو الآخر ميزة من الميزات التي تميز بها الرجل ، فالرسول صلى الله عليه وسلم قد قال عنه : « أبو ذر في أمتي على زهد عيسى بن مريم عليه السلام »[2] ، ولكن زهد أبي ذر هذا لم يكن عزوفاً عن الدنيا وإدارة ظهر لمشاكلها وأحداثها ، وإنما كان موقفاً نضالياً يرفض صاحبه الانغماس في الملذات والترف ، وفي نفس الوقت يكافح ضد الذين سلكوا هذا السبيل ، فأبو ذر كان يؤمن بأن له في أموال المجتمع حقوقاً مثل ما للآخرين ، وأن استئثار الآخرين بهذه الأموال لا يعني اختصاصهم بها دونه ، وحتى في منفاه « بالربذة » ، وفد عليه « سلمة بن نباتة » فحدثه عن تسابق أصحابه في حيازة الأموال وتنمية الثروات ، وقال له : « إن أصحابك قبلنا أكثر الناس مالاً ؟! فقال له أبو ذر : « أما إنهم ليس لهم في مال الله حق إلا ولي مثله »[3] . فهو لم يكن زاهداً زهد الإنسان الذي لا يرى لنفسه علاقة بالدنيا ومباهجها ، وإنما كان زاهداً زهد المناضل ضد احتواء هذه المباهج لملكاته وقدراته وتطويعها لمزاياه الثورية التي اكتسبها من قبل ومن بعد بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام .. والإمام أحمد بن حنبل يروي بمسنده في « كتاب الزهد » الحديث الذي يقول فيه أبو ذر « إني لأقربكم مجلساً من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم القيامة ، ذلك أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن أقربكم مني مجلساً يوم القيامة من خرج من الدنيا كهيئته يوم تركته فيها » ثم يستطرد أبو ذر فيقول : « والله ما منكم أحد إلا وقد نشب

---

(١) المصدر السابق جـ ٤ ، ص ٦٤ .
(٢) المصدر السابق جـ ٤ ، ص ٦٤ .
(٣) تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ ص ٦٧ .

فيها بشيء غيري »(1) . فهو إذاً نمط من الزهد أقرب إلى المواقف النضالية منه إلى المعنى الشائع الآن عن الزهد والزاهدين .. ولا شك أن هذه الميزة من ميزات أبي ذر ستبرز أكثر وأكثر عندما نعرض لمواقفه النضالية من التحولات التي طرأت على الحياة الإسلامية في عهد عثمان بن عفان .

* وميزة أخرى للرجل لم يشترك معه فيها أحد من أصحابه ، بشهادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهي « صدق اللهجة » ، التي تعني بلغة عصرنا أن الرجل كان أكثر الألسنة صدقاً في التعبير عن الرأي الحر ، وأكثر الناس جرأة في إعلان ما يعتقده حقاً دونما مواربة أو مداورة ، وأن لسانه كان أكثر منابر العصر تعبيراً عن الحقائق التي شهدها هذا الصحابي الجليل .

أما شهادة الرسول لأبي ذر بهذه الميزة وذلك الامتياز ، فإنها قد جاءت في حديثه الذي يقول فيه عليه السلام : « ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر »(2) وهو حديث رواه أبو الدرداء ، ورواه كذلك بنفس ألفاظه مع تقديم وتأخير عبد الله بن عمر بن الخطاب ... ولقد اشتهر أمر هذا الحديث حتى أصبح من الصفات الشائعة لأبي ذر في كتب الطبقات الخاصة بالصحابة والمحدثين صفة « الصادق اللهجة »(3) ، وهو وصف لم يطلق على أحد غيره من صحابة رسول الله ..

وأهمية هذه الصفة بالذات من بين صفات أبي ذر الغفاري أنها تعطي قيمة أكبر وأهمية أعظم لرأي الرجل وتقييمه للتطورات والأحداث التي دار حولها الخلاف بينه وبين عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان ومن ناصرهما من الصحابة ، وهي الأمور التي سيأتي حديثنا عنها بعد قليل .. فالقطع بصدق لهجة الرجل ، واليقين بأنه أصدق أهل زمانه لهجة ينفي نفياً باتاً ما

---

(1) الإصابة جـ ٤ ، ص ٦٥ .

(2) الاستيعاب جـ ٤ ، ص ٦٤ ، ٦٥ والإصابة جـ ٤ ، ص ٦٥ .

(3) الإصابة جـ ٤ ، ص ٦٣ .

حاول به البعض تجريح الرجل والنيل من إنصافه عندما صوروه أداة لبعض من أسلم من اليهود ، دفعوا به لمناوأة عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان، ومن ثم فإن هذه الصفة من صفات أبي ذر لا بد وأن تظلَّ حاضرة في ذهن الباحث والدارس والقارئ عند التعرض لأحداث ذلك الصراع الذي قام بينه وبين جهاز الدولة والأغنياء في ذلك الحين .

وهذه الصفة التي يتميز بها أبو ذر قد جعلت الرجل أثيراً إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ، قريباً منه ، تدل على ذلك أحاديث كثيرة مثل ذلك الذي أخرجه الطبراني من أحاديث أبي الدرداء ، قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يبتدئ أبا ذر إذا حضر ، ويتفقده إذا غاب « أي أن منزلة الرجل كانت كبيرة لدى الرسول .. بل وأكثر من ذلك .. فنحن نستطيع أن نقول : إن الرسول كان شديد الحرص على أن يجد أبا ذر دائماً في المكان المرغوب لصفوة الصحابة وخيرة المسلمين ، ولقد حدث أن انتشر وشاع تخلف الناس عن الخروج للقتال مع الرسول في غزوة « تبوك » ، وأخذ بعض الصحابة ينقلون إلى الرسول عليه السلام أخبار المتخلفين عن الاستعداد للقتال ، فيقولون: يا رسول الله : تخلف فلان ... فيقول لهم : « دعوه .. فإن يكن فيه خير فسيلحقه الله بكم ، وإن يكن غير ذلك فقد أراحكم الله منه » .. فذهب هذا الحكم معياراً يميز الخارجين إلى القتال عن القاعدين عنه دون عـذر مقبول .. وعندما خرج الجيش المسلم عن المدينة ، لم يكن فيه أبو ذر ، لأن بعيره كان بطيء السير ، وتفقد الرسول أبا ذر فلم يجده ، فأخذ يتمنى على الله أن يكون أبو ذر في القادمين ، حرصاً منه على الرجل ومكانته في الإسلام وبين المسلمين وفي نفس الرسول .. وفي نفس هذه اللحظات كان أبو ذر — وقد استبطأ بعيره — قد أخذ متاعه على ظهره ، وتبع جيش الرسول مشياً على الأقـدام .. « فنظر ناظر من المسلمين ، فقال: إن هذا الرجل يمشي على الطريق ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كن أبا ذر » ؟!! . ويكمل ابن مسعود رواية الحديث فيقول : «فلما تأملت القوم ، قالوا:—

يا رسول الله هو والله أبو ذر ؟! ففرح رسول الله فرحاً شديداً بتحقيق أُمنيته في أن يكون أبو ذر في مكانه الطبيعي بين الذين جعل الله فيهم خيراً فألحقهم بجيش الذاهبين للقتال في « تبوك » وقال : « يرحم الله أبا ذر ، يعيش وحده.. ويموت وحده .. ويحشر وحده ! »(1) ؟! .

* * *

تحولات عهد عثمان

حتّى نفهم موقف أبي ذر من التحولات الّتي طرأت على الحياة الإسلامية أخريات حياته ، لا بد أن نعرض لهذه التحولات ، وحتّى نحكم للرجل أو عليه لا بد من تقديم لمحة تجسد لنا ما حدث في الميدان الاجتماعي منذ ولي الخلافة عثمان بن عفان ، فذلك هو السبيل الطبيعي للتقييم الأدق الذي نُنشده ، وللتمييز بين وجهتي النظر المتعارضتين للمؤرخين القدامى الذين عرضوا لموقف هذا الصحابي الجليل من هذه التحولات ..

وبادئ ذي بدء فنحن مع الذين يرون أنه قد حدثت بالفعل تحولات اجتماعية في الحياة الإسلامية على عهد عثمان ، لم تكن موجودة في عهد البعثة ولا في زمن أبي بكر وخليفته عمر بن الخطاب .. ففي عهد الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، لم تكن الفتوحات الإسلامية الكبرى قد حدثت بعد، ومن ثم فإن ثروة المجتمع لم تكن ذات وزن كبير ، حتّى أن الدولة العربية الإسلامية الّتي قامت يومئذ لم تعرف نظاماً مستقراً ومقنناً لماليتها من حيث الضبط والتنظيم للواردات والمصروفات ... وعندما لقي الرسول ربه لم يخلف مالاً يورث ، بل خلف ديناً عليه هو عبارة عن قرض اقترضه لقضاء حاجات

---

(1) المصدر السابق ج ٤ ، ص ٦٥ .

أهله المعاشية .. ولم يختلف الحال كثيراً في عهد أبي بكر الصديق .. لا من حيث الحدود التي امتد إليهـا الفتح العربي ، تقريباً ، ولا من حيث ثروة الدولة ، بل لقد تأثرت بالانقسامات التي حدثت على سلطة أبي بكر القائمة في « المدينة » ، واستنفدت منها الحروب ، التي سميت « بحروب الردة » ، قدراً كبيراً من الجهد والنفقات ، حتى أن بيت المال المسلمين — (خزانة الدولة) — عند وفاة أبي بكر ، لم يكن بها سوى دينار واحد قد سقط وتخلف بطريق الخطأ والنسيان ؟! .. أما رأس الدولة ، أبو بكر ، رغم أنه كان من أثرياء قريش وتجارها ، فإنه لم يخلف وراءه شيئاً من المال ..(١)

وفي عهد عمر بن الخطاب امتدت فتوحات الدولة حتى شملت المجتمعات الغنية الثلاثة التي كانت أهم مصادر للثروة في الإمبراطورية العربية: مصر ، والشام ، والعراق .. وجاءت إلى عاصمة الدولة كنوز القياصرة والأكاسرة ، وفيها أكوام من التحف والعملات الذهبية التي ذهل لمرآها كثيرون من الصحابة ، بل وبكى خشية من آثارها عمر بن الخطاب ؟!

وجاهد كثير من الصحابة لاقتناء الثروة وبناء الدور المريحة، وجنى ثمار العمل المضني الذي بذلوه في المعارك سنين عديدة قضوها في تأسيس الدولة وتوحيدها ونشر الإسلام .. ولكن عمر بن الخطاب قد حال بينهم وبين ذلك بوعي الرجل الذي جاهد بإصرار واستماتة في أن يستبقي لهذه الدولة الفتية بناتها وحماتها في صورة الجند والفرسان ، وبعيداً عن أن تفسدهم حياة الغنى والبذخ ، ويحولهم الترف إلى مجرد « مناضلين سابقين متقاعدين ؟! » وفي سبيل الاحتفاظ بهذا الوضع وتلافي المخاطر التي توقعها ، اتخذ عمر العديد من الإجراءات ..

١ — فهو قد منع الجند الفاتحين من امتلاك الأرض الزراعية المفتوحة في مصر والشام والعراق ، وقرر جعلها ملكية عامة لبيت مال المسلمين ، يفلحها

---

(٢) الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية ص ١٧٥ .

سكان البلاد الأصليون ويصرف من خراجها في مصالح الدولة وإصلاحاتها[1] .

٢ — ومنع كبار الصحابة من التفرق في الأمصار المفتوحة والاستقرار بها ، حتى يمنع اشتغالهم بجمع المال وتكوين العصبيات واستغلال النفوذ ... وكلما كان قدر الصحابي عالياً ومركزه في الإسلام سامياً كلما كان حذر عمر بن الخطاب منه — في موضوعنا هذا — أشد ... ومن هنا كان موقفه من بني هاشم ، وهم أكثر الناس قرباً من الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومن رؤوس قريش ، الذين استبقاهم بالمدينة تحت ناظره . ولقد قال يوماً لعبدالله بن عباس — في تعليل موقفه منهم — : « إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة ، وإن قريشاً اختارت لنفسها فأصابت[2] . وإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل الناس وترككم .. والله ما أدرى أصرفكم عن العمل ورفعكم عنه ، وأنتم أهل لذلك ؟! أم خشي أن تُعَاوَنُوا لمكانكم منه فيقع العتاب عليكم ، ولا بد من عتاب ؟! »[3] .

٣ — وهو قد أخذ الناس — ومن قبلهم أخذ نفسه — بحياة التقشف ، فاشتد على عماله وولاته شدة مشهورة تغني شهرتها عن الإفاضة فيها ، وكان نموذجاً في التقشف والاقتصاد .. ينفق — وهو أمير المؤمنين — في ذهابه وإيابه لرحلة الحج ستة عشر ديناراً ، ومع ذلك يقول لولده عبد الله : « لقد أسرفنا في نفقتنا في سفرنا هذا !! »[4] وعندما يودع الدنيا يتركها

---

(١) انظر دراستنا عن : الأرض والفلاح من الفتح العربي إلى الإقطاع الحربي ، مجلة الهلال سبتمبر سنة ١٩٧٠ م.

(٢) د. محمد حسين هيكل (الفاروق عمر) جـ ٢ ، ص ٢١٢ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٢١٠ .

(٤) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٤٣ .

مديناً ، قد أوصى ابنه أن يسدد ما عليه من الديون .[1] .

ولكن زمام الأمر لم يبق مجتمعاً في اليد القوية على عهد عثمان كما كان الحال في عهد ابن الخطاب ، وذلك لأسباب كثيرة ، من بينها الفرق بين الشخصيتين ، ولشدة عمر ولين عثمان ...

ويبدو أن الفرع الأموي ، بزعامة أبي سفيان، قد رأى في تولي عثمان الخلافة فرصة طالما انتظروها كي تعود لهم المكانة الأولى التي فقدوها منذ ظهور الإسلام على يد محمد بن عبدالله ، من الفرع الهاشمي الفقير من بني عبد مناف .. ولقد ذكر عمار بن ياسر أنه قد حدث « عقيب الوقت الذي بويع فيه عثمان ، ودخل داره ، ومعه بنو أمية » أن قال لهم أبو سفيان ، وكان قد كف بصره : « أفيكم أحد من غيركم ؟.. قالوا : لا .. قال : يا بني أمية ، تلقفوها تلقف الكرة ، فوالذي يحلف به أبو سفيان ، ما زلت أرجوها لكم ، ولتصيرن إلى صبيانكم وراثة ، فانتهره عثمان ، وساءه ما قال. ونمي هذا القول إلى المهاجرين والأنصار[2] . « فهو إذا انقلاب سياسي قد حدث ، طالما رجاه وانتظره أبو سفيان وبنو أمية ، وهي إذاً بداية حقبة من الحكم الأموي يعدون أنفسهم لتلقفه كالكرة حتى تصير ملكاً وراثياً يتولاه الصبيان .. حتى ولو لم يكن معهم في هذا الرأي عثمان بن عفان .. لقد سنحت لهم الفرصة ، ورأوا في شخصية عثمان المناخ المناسب كي يحققوا ما يريدون... ولذلك كان حكم هذا الخليفة الصالح بداية لأحداث وتطورات استحدثت في الحياة الاجتماعية الإسلامية ، سعى إليها البعض واغتنمها البعض وناضل ضدها البعض الآخر ومن ثم كانت الصراعات التي برز فيها أبو ذر الغفاري، وكانت « الفتنة » (الثورة) التي شهدها آخر عهد عثمان بن عفان ..

---

(١) الفاروق عمر جـ ٢ ، ص ١٧٦ .

(٢) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٥١ ، ٣٥٢ .

* فلقد انتشر كثير من الصحابة ، الذين استبقاهم عمر بالمدينة ، في الأمصار ، وأقطعهم عثمان مساحات من الأرض التي كانت ملكية عامة لبيت مال المسلمين ، فوزعت عليهم الأرض التي سبق أن صودرت لحساب بيت المال ، والتي كانت مملوكة لكسرى وقيصر والأمراء والقواد الذين حاربوا ضد الفتح العربي لهذه البلاد ، وهي التي كانت تسمى أرض « الصوافي » ، وكان دخلها على عهد عثمان ٥٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم ، كما كان عثمان أول من أقطع أرض العراق(١) .

* وتغير حال العمال والولاة ، فاستخدم عثمان الكثير من أقربائه ، وحتى الذين كانوا يعملون على عهد عمر لم يعودوا يخشون شدة عمر ، واستبدوا بالأمر من دون عثمان . ومن حديث لعلي بن أبي طالب ، عشية الثورة على عثمان ، يعيب عليه في ضعفه إزاء الولاء والعمال ، يقول له فيه : « إن عمر كان يطأ على صماخ من ولى .. إن بلغه عنه حرف جلبه ثم بلغ به أقصى العقوبة ، وأنت لا تفعل ، ضعفت ورققت على أقربائك » ، وعندما يقول له عثمان ، « وهم أقرباؤك أيضاً » ؟! يقول له علي : « أجل .. إن رحمهم مني لقريبة ، ولكن الفضل في غيرهم ! » وعندما يعترض عثمان ويحتج بأنه قد ولى معاوية بعد أن ولاه عمر من قبل ، يرد علي قائلاً : « أنشدك الله ! ! هل تعلم أن معاوية كان أخوف لعمر من « يرفأ » ، غلام عمر له ؟! أما الآن « فإن معاوية يقتطع الأمور دونك ، ويقول للناس : هذا أمر عثمان ، وأنت تعلم ذلك فلا تغير عليه ؟! »(٢) .

* وانعكست هذه التطورات السياسية والإدارية على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لدى عدد كبير من الولاة والصحابة والعمال.. فسعيد بن العاص والي عثمان على الكوفة ، يسير في الناس سيرة منكرة ، ويستبد بالأموال دونهم ،

---

(١) الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية ص ١٤٨ .

(٢) الكامل ، في التاريخ ، لابن الاثير جـ ٣ ، ص ٧٤ .

ويقول عن أرض العراق – التي جعلها عمر من قبل ملكاً للأمة – إنها بستان قريش ؟! فيعترض عليه الأشتر مالك بن الحارث النخعي قائلاً : « أتجعل ما أفاء الله علينا بظلال سيوفنا ومراكز رماحنا بستاناً لك ولقومك ؟! » .(1)

* وتتبدى مظاهر الثراء والبذخ على عدد كبير من الصحابة ، فالزبير بن العوام يبني له عدة دور فخمة بالبصرة ، والكوفة ، ومصر ، والإسكندرية ، وعندما تحضره الوفاة يحصون في ثروته ٥٠,٠٠٠ دينار ، وألف فرس ، وألفاً من العبيد والإماء .. الخ ..(2)

* وطلحة بن عبيدالله التميمي يبتني لنفسه هو الآخر إحدى الدور الفخمة بالكوفة وأخرى بالمدينة يشيدها « بالآجر والجص والساج » ، ويبلغ دخله من ممتلكاته بالعراق وحدها ألف دينار في اليوم الواحد ؟! « وقيل أكثر من ذلك، وبناحية « الشراة » أكثر مما ذكرنا » !!(3) .

* وعبد الرحمن بن عوف الزهري ، تصبح ثروته مضرب الأمثال « فعلى مربطه مائة فرس ، وله ألف بعير ، وعشرة آلاف شاة من الغنم » وعندما توفي قدرت ثروته بأكثر من مليونين ونصف من الدراهم ، ولقد بلغ حجم القدر الذي أحضر منها إلى عثمان بن عفان في « البِدَر » و « الأكياس» قدراً من العِظَم جعله يحجب رؤية عثمان عن الرجل الواقف أمامه ؟! (4) .

* ويذكر سعيد بن المسيب أنه قد كان في ثروة زيد بن ثابت – وكان من المدافعين عن عثمان حين ثار الناس عليه – يوم مات « من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤس ، غير ما خلف من الأموال والضياع بقيمة مائة ألف دينار »(5) .

---

(1) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٤٦ .
(2) المصدر السابق جـ ٢ ، ص ٣٤٢ .
(3) المصدر السابق جـ ٢ ص ٣٤٩ .
(4) المصدر السابق جـ ٢ ، ص ٣٤٩ .
(5) المصدر السابق جـ ٢ ، ص ٣٤٢ .

* أما يعلى بن منية فإنه يخلف في تركته ٥٠٠,٠٠٠ دينار، تضاف إليها عقارات وديون له على الناس تقوم بمبلغ ٣٠٠,٠٠٠ دينار؟![١].

* ويشيع في المدينة بناء الدور الفخمة الحديثة، ويتخذون لها الأماكن الجميلة من «الضواحي»، فعلى بعد أميال من المدينة يبني «المقداد» -«بالجرف» داراً، «مجصصة الظاهر والباطن»، ويجعل في «أعلاها شرفات»[٢]، ويصنع مثله «بالغقيق»، «سعد بن أبي وقاص»[٣].

* وتشهد الدولة الإسلامية أول خليفة من خلفائها يترك عند مماته ثروة طائلة، فيحصون لعثمان، رضي الله عنه، يوم مقتله «عند خازنه من المال خمسين ومائة ألف دينار (١٥٠,٠٠٠)، وألف ألف درهم» (١,٠٠٠,٠٠٠) وذلك غير قيمة «ضياعه بوادي القرى وحنين»، تلك التي قدرت بمبلغ ١٠٠,٠٠٠ دينار، هذا عدا الخيل والإبل وغيرها من الممتلكات والمقتنيات[٤].

* * *

ونحن نود قبل أن ننتقل للحديث عن أثر هذه التحولات المستحدثة في المجتمع الإسلامي، أن ننبه إلى أن صحبة هؤلاء الرجال لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وسَبْق الكثير منهم إلى الإسلام، وبلاءهم الحسن في نشر الإسلام وإقامة دعوته، لم يكن له أن يمنع سعيهم هذا الذي حدث في سبيل الدنيا، لأن النفس البشرية عندما تتاح لها الفرصة لذلك دونما مانع من القانون ورادع من النظام، فقلما تحجم عن السعي في هذا الطريق... وهذه الموانع قد زالت، أو كادت، بوفاة عمر بن الخطاب، ومن ثم استباح الكثيرون

---

(١) المصدر السابق جـ ٢، ص ٣٤٣.
(٢) المصدر السابق جـ ٢، ص ٣٤٣.
(٣) المصدر السابق جـ ٢، ص ٣٤٢.
(٤) المصدر السابق جـ ٢، ص ٣٤١، ٣٤٢.

لأنفسهم واستحلوا هذا النمط من أنماط الحياة .. ولقد كانت للقوم شبهة حِل تجعل لهم هذا الأمر مباحاً لا حرج عليهم فيه .. يشهد لذلك قول عثمان بن عفان عن عبد الرحمن بن عوف عندما أحضر له ما أحضر من أكياس دنانيره ودراهمه بعد وفاته : « إني لأرجو لعبد الرحمن خيراً ، لأنه كان يتصدق ، ويقري الضيف ، وترك ما ترون »(١) ... أي أنه قد كانت هناك وجهة نظر تمثل موقفاً فكرياً يرى أنه لا حرج على الناس ولا على ضمائرهم من السعي في هذا السبيل، وأن التقوى والإيمان لن يُنْقِص منهما جمع الأموال ، بشرط أن يتصدق أصحابها ويكرموا الضيوف ويبذلوا منها قدراً معلوماً في بعض وجوه البر والإحسان ...

بل لقد حدث أن استباح البعض ما حرمه الرسول على سبيل القطع في هذا الميدان ، وفي (صحيح مسلم) نقرأ هذا الحديث الشاهد لما نقول :ـ « حدثنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب ، حدثنا سليمان « يعني ابن بلال » عن يحيى « وهو ابن سعيد » ، قال : كان سعيد بن المسيب يحدث أن معمراً قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من احتكر فهو خاطئ ، فقيل لسعيد : فإنك تحتكر !! قال سعيد ، إن معمراً ، الذي كان يُحَدِّث هذا الحديث كان يحتكر » ؟!!(٢) . فما بالنا باستحداث أمور كانت للبعض فيها شبهة حِل ؟! ولم يكن في صف الذين أنكروها وحاربوها سوى سلاح الاجتهاد في تفسير النصوص وقياس الأمر على كليات التعاليم وروح الشريعة الغراء.. ؟!.

وعلى أي الوجوه قلبنا الأمر ، فلقد أثمرت هذه التحولات التي شهدها عهد عثمان بن عفان مناخاً اجتماعياً وَلّد وشهد العديد من التناقضات والصراعات .. ومن الكلمات الجيدة التي تصف تلك الحالة الجديدة قول جمال الدين الأفغاني: **إنه « في زمن قصير من خلافة عثمان ، تغيرت الحالة**

---

(١) المصدر السابق جـ ٢ ، ص ٣٤٩ .

(٢) صحيح مسلم ، بشرح النودي جـ ١١ ، ص ٤٣ .

الروحية في الأمة تغيراً محسوساً ، وأشد ما كان منها ظهوراً في سيرة سير العمال والأمراء وذوي القربى من الخليفة ، وأرباب الثروة ، بصورة صار يمكن معها الحس بوجوذ طبقة تدعى « أمراء » وطبقة « أشراف » وأخرى أهل ثروة وثراء وبذخ » ، وانفصل عن تلك الطبقات : طبقة العمال وأبناء المجاهدين ، ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية والسابقة في تأسيس المُلْك الإسلامي وفتوحاته ، ونشر الدعوة ، وصار يعوزهم المال الذي يتطلبه طرز الحياة ، والذي أحدثته الحضارة الإسلامية ، إذ كانوا مع كل جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال ورجال الدولة ، وقد فشت العزة والأثرة والاستطالة ، وتوفرت مهيئات الترف في حاشية الأمراء وأهل عصبيتهم ، وفي العمال ، وبمن استعملوه وولوه من الأعمال .. الخ .. فنتج من مجموع تلك المظاهر التي أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين من المسلمين ، تَكَوّن طبقة أخذت تتحسس بشيء من الظلم، وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص ، ومن سيرتي الخليفة الأول والثاني : أبي بكر وعمر .

وكان أول من تنبه لهذا الخطر الذي يتهدد المُلْك والجامعة الإسلامية، الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري .. »[1] .

اتهام مردود :

ولقد كان طبيعياً أن تُحْدِث تطورات مثل هذه اختلافاً في الرأي وتبايناً في وجهات النظر بين كبار الصحابة وكثير من المسلمين في ذلك الحين ، وكان منطقياً وضرورياً أن تؤدي هذه التغيرات الاجتماعية إلى اختلاف وتباين في الزوايا التي ينظر منها الناس إلى الأمور .. ولذلك فإننا نؤيد النظر إلى

(١) الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني . دراسة وتحقيق محمد عماره . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م.

اختلاف الآراء بين أبي ذر وبين عثمان ومعاوية على أنه أمر طبيعي ، وننكر المحاولات التي تريد الانتقاص من قدر أبي ذر ، بتصويره ضحية في مخطط يهودي استخدم الرجل في تنفيذ مؤامرة يهودية ضد الإسلام والمسلمين ؟! ...

وأصحاب هذا الرأي الشاذ قد لجأوا إليه تحت وهم أنهم يدافعون بذلك عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان ، فأوقعهم مسلكهم هذا في منحدر وعر ، لأنهم قد جرّحوا صحابياً قال عنه الرسول عليه الصلاة والسلام : إنه أصدق أهل الأرض لهجة ومقالاً ... وتنبأ بما حدث له ، لأنه كان يعرف معدن الرجل ، ويستشرف ما ستجره عليه لهجته الصادقة عندما يلجأ القوم إلى الدعة وحب السلامة والرفه ، وعندما يثور عليهم أبو ذر لسلوكهم هذا الطريق .

ولقد كانت دوافع أبي ذر إلى موقفه هذا موضع خلاف — منذ قرون — بين المؤرخين ، فالطبري يذكر أن المؤرخين الذين سبقوه قد ذكروا في أسباب نفي أبي ذر من الشام إلى المدينة بأمر من عثمان لمعاوية ، بعد أن كاتب معاوية الخليفة بصنع أبي ذر وتحريضه الفقراء على الأغنياء .. يذكر الطبري أن بعض المؤرخين قد ذكر لذلك « النفي » و « الإشخاص » أسباباً كثيرة و « أشياء كثيرة وأموراً شنيعة كرهتُ ذكرها » وفي مكان آخر يقول :— « كرهت ذكر أكثرها »(١) ... لأنه كان متعاطفاً مع وجهة النظر التي وقف منها أبو ذر موقف العداء ...

أما ابن الأثير — وهو من الناقلين عن الطبري — فإنه يشير إلى هذه الأشياء التي ذكرها بعض المؤرخين ، والتي كره الطبري ذكرها ، مثل « سب معاوية » لأبي ذر ، « وتهديده بالقتل ، وحمله إلى المدينة من الشام بغير وطاء — (فرش على ظهر الدابة) — ونفيه من المدينة على الوجه الشنيع » .. يذكر ابن الأثير هذه الإشارة ، ثم يقف نفس موقف الطبري فيعلن كراهته للتفصيل في هذا الأمر ، لأنه « لا يصح النقل به ، ولو صح لكان ينبغي أن يُعْتَذَرَ

---

(١) تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ ، ص ٦٧ ، ٦٦ .

عن عثمان ، فإن للإمام أن يؤدب رعيته ، وغير ذلك من الأعذار لا أن يجعل ذلك سبباً للطعن عليه » .. ثم يمضي ليذكر وجهة نظر الذين أيدوا عثمان ومعاوية ضد أبي ذر ، ونسبوا موقف أبي ذر إلى مخطط يهودي ، كان ينفذه عبدالله بن سبأ — (ابن السوداء) — فيقول : أما الذين يعذرون عثمان في موقفه من أبي ذر ، « فإنهم قالوا : لما ورد ابن السوداء إلى الشام لقي أبا ذر ، فقال يا أبا ذر ، ألا تعجب من معاوية يقول : المال مال الله؟! ألا إن كل شيء لله ؟!! كأنه يريد أن يحتجنه — (يختص به) — دون الناس، ويمحوا اسم المسلمين !! فأتاه أبو ذر ، (أي أتى معاوية) ، فقال : ما يدعوك إلى أن تسمي مال المسلمين مال الله الساعة ؟! قال : يرحمك الله يا أبا ذر ، ألسنا عباد الله ، والمال ماله ؟! قال : فلا تقله . قال : سأقول مال المسلمين .

وأتى ابن السوداء أبا الدرداء ، فقال له مثل ذلك ، فقال : أظنك يهودياً ، فأتى « عبادة بن الصامت » ، فتعلق به عبادة ، وأتى به معاوية ، فقال : هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر . »(١) .

ونحن لا نميل إلى موقف ابن الأثير هذا ، بل نرفضه لأسباب كثيرة ، في مقدمتها :

أولاً : أنه لا يضع في اعتباره أن التطورات التي طرأت على الحياة العربية الإسلامية في ذلك التاريخ ، من الطبيعي ، بل ومن الضروري أن تثير اختلافات في وجهات النظر بين الناس ، وأن هذا الاختلاف طبيعي تماماً ، بل وضروري ، خصوصاً في بيئة يشجع الفكر الإسلامي فيها الناس على التفكير بحرية ، ويرى أن الإنسان فيها حر مختار ، وموقف ابن الأثير هذا يفضي — ضمن ما يفضي — إلى جعل التفكير الاجتماعي وقفاً على اليهود ، من دون العرب والمسلمين المخلصين لتعاليم الإسلام ؟!.

---

(١) الكامل ، في التاريخ ، جـ ٣ ، ص ٥٥ .

وثانياً : إن تصور ما حدث بين أبي ذر وعثمان على أنه اختلاف في وجهات النظر بين صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أكرم وأليق بهذه الصفوة من الناس ، من تصور أبي ذر – ومكانته عالية بشهادة الرسول – ألعوبة في يد بعض الذين أسلموا من اليهود .

وثالثاً : إن قصة عبدالله بن سبأ ، برمتها ، ومن أساسها ، موضع شك وجدل بين الباحثين في تاريخ هذه الفترة من فترات حكم الإسلام والمسلمين ، وهناك من يراها مجرد « مِشْجَب وهمي » ، اخترعها البعض ليعلق عليها الأخطاء ، ويصرف بها نظر البحث والباحثين عن رؤية التطورات التي حدثت في المجتمع والخلافات التي ثارت فيه في ذلك الحين ..[1]

ورابعاً : إن قصة الخلاف بين أبي ذر وعثمان حول قضايا المال والفقر والغنى سابقة على ذهاب أبي ذر إلى الشام ، وعلى هذا اللقاء المزعوم بينه وبين ابن السوداء ، كما سيتضح ذلك – من الأحداث وترتيبها التاريخي – بعد قليل .. وهو أمر يهدم هذه الدعوى من الأساس .

ولذلك فنحن نميل إلى رأي الفريق الآخر من المؤرخين – المسعودي مثلا – الذي يصور الأحداث التي وقعت بين أبي ذر وبين عثمان ومعاوية باعتبارها أموراً طبيعية أثمرتها تطورات شهدتها حياة المجتمع يومئذ .. فهو مجتمع ، وهم بشر ، والأليق بهم النظر إليهم وإلى خلافاتهم وصراعاتهم في هذا الإطار وبهذا المنظار .

---

(١) د. طه حسين ، كتاب الفتنة الكبرى جـ ١ (عثمان) .

الصدام مع عثمان ومعاوية

في المدينة :

كان أبو ذر قد اتخذ لنفسه سبيلاً قرر أن لا يحيد عنها ، وهي الخروج من الدنيا فقيراً كحاله يوم ودع رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما مات ، وكان دائم الترديد لحديث الرسول الذي يقول فيه : « إن أقربكم مني مجلساً يوم القيامة من خرج من الدنيا كهيئته يوم تركته فيها » . وعندما كان أبو ذر يردد هذا الحديث ، كان ينظر إلى صحبه الذين أخذوا يجمعون الحظوظ من متاع الدنيا ، ويغمزهم ، ويقول لهم : « والله ما منكم أحد إلا وقد نشب فيها بشيء غيري ! .. » .. وكان أيضاً دائم التحذير والإنذار للذين يجمعون الأموال ويصرفون في سبيلها جهداً كبيراً ، فيذكر لهم قول الرسول صلى الله عليه وسلم عن المكثرين من المال وكيف « أن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة » ، إلا من انفق ما تحصل له من المال ذات اليمين وذات الشمال ، دون كنز أو إمساك أو احتكار »(١) .

ولقد أخذت أقوال أبي ذر هذه ومواقفه تؤذي الكثيرين ، ورفعت إلى أمير المؤمنين عثمان بن عفان العديد من الشكاوى ضد الرجل ، فأصدر عثمان ، رضي الله عنه ، أمراً إلى أبي ذر ينهاه فيه عن الجلوس « للفتوى » بين الناس.. ولكن أبا ذر عصى أمر عثمان ، واستمر في عقد المجالس للناس ، يروي فيها الأحاديث ويفتي فيما يعرض عليه من الأمور ، ويروي « ابن سعد » في طبقاته كيف وقف رجل على أبي ذر فقال له : ألم ينهك أمير المؤمنين عن الفتيا ؟! فقال له أبو ذر : والله لو وضعتم الصمصامة — (السيف) — على هذه (وأشار إلى حلقه) ، على أن أترك كلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنفذتها قبل أن يكون ذلك ! »(٢) .

---

(١) صحيح مسلم جـ ٧ ، ص ٧٥ .
(٢) طبقات ابن سعد ، جـ ٢ ، ق ٢ ، ص ١١٢ .

ولم يكن تصدي أبي ذر للفتيا بالأمر الذي يحدث فقط بعيداً عن حضرة أمير المؤمنين ، بل وفي مجلسه وحضرته كذلك .. ولقد ثار النقاش والجدل يوماً في مجلس عثمان رضي الله عنه حول أمرين يتعلقان بالأموال والثروات ..

أولهما : خاص بما على الإنسان في ماله .. هل عليه الزكاة فقط ؟ أم ما هو أكثر من ذلك ؟!

وثانيهما : مدى حرية الخليفة والسلطة الحاكمة في التصرف في أموال الدولة بالأخذ والإعطاء ؟؟

وكان رأي أبي ذر إلى جانب فرض ما هو أكثر من الزكاة في أموال الناس ، وضد إطلاق اليد لعثمان وولاته في التصرف بالأموال .. ووقف مع عثمان ، ضد رأي أبي ذر ، أُناس تزعمهم « كعب الأحبار » الذي أغلظ له أبو ذر القول ، واستخدم ضده عصاه ، فدفع بها في صدر « كعب » ؟! وكان هذا الصدام أول موقف عنيف يقفه أبو ذر الغفاري من السلطة الممثلة يومئذ في عثمان بن عفان ، مما أدى إلى غضب عثمان منه وعليه ، فطلب منه مغادرة المدينة ، فخرج منها أبو ذر إلى الشام .. والمسعودي يحكي لنا ما حدث يومئذٍ في مجلس عثمان ، فيقول :

« قال عثمان : أرأيتم من زكّى ماله ، هل فيه حق لغيره ؟؟

فقال كعب : لا ، يا أمير المؤمنين .

فدفع أبو ذر في صدر كعب ، وقال له : كذبت يا بن اليهودي .. ثم تلا : (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب ... الآية) ..

فقال عثمان : أترون بأساً أن نأخذ مالاً من بيت مال المسلمين فننفقه فيما ينوبنا من أمورنا ، ونعطيكموه ؟

فقال كعب : لا بأس بذلك .

فرفع أبو ذر العصا ، فدفع بها في صدر كعب ، وقال : يا بن اليهودي ما أجرأك على القول في ديننا ؟!
فقال عثمان : ما أكثر أذاك لي !! غيب وجهك عني فقد آذيتنا ...
فخرج أبو ذر إلى الشام ... »(1)

فهو إذا أول قرار يصدره عثمان بن عفان « بنفي » أبي ذر من المدينة .. ولم يحدد له عثمان المكان الذي يذهب إليه .. واختار أبو ذر الشام ، لحكمة لعلها أن الرجل قد كان يريد التشديد من حملته ضد التحولات الاجتماعية التي كانت آخذة في الظهور والتفشي يومئذ ، وصد من كان يرى انحرافهم من ولاة عثمان على الأقاليم ، وفي مقدمتهم والي الشام معاوية بن أبي سفيان .. فهو « نفي » عن المدينة العاصمة ، ولكنها رحلة ثائر إلى ميدان أكثر خطراً واحتياجاً إلى الثوار ..

في الشام :

وفي الشام وجد أبو ذر أن الأمر أخطر مما هو عليه في المدينة فلم تكن بساطة الحياة العربية هي الأمر السائد كما هو حال المدينة ، ولم تكن القاعدة هي الجماعية ، والمساواة ، والشذوذ هو الاستئثار والتفاوت في الثروات كما هو الحال في العاصمة .. وإنما كان العكس هو السائد في الشام .. فلقد كانت هذه الولاية قد تحولت إلى صورة « عربية إسلامية » لما كان عليه نظام الحكم ، أبهة وفخامة ، أيام قيصرية الرومان البيزنطيين . وكانت لمعاوية في ذلك وجهة نظر يعلنها ، تتلخص في أن ذلك هو المناسب لهيبة الحكم وجلاله في بيئة تعودت ذلك منذ قرون ، وأن السلطة لن تحترم إلا إذا اتخذ الوالي في الشام أبهة الملك وحياة الملوك ..

---

(1) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

ولم يكن ذلك موقفاً استحدثه معاوية في عهد عثمان ، بل كان أمراً سعى إليه ونحا نحوه منذ عهد عمر بن الخطاب ، وعندما هم عمر بزيارة أقاليم الإمبراطورية العربية الإسلامية « قدم الشام راكباً حماراً ، فتلقاه معاوية إبن أبي سفيان في موكب عظيم ، ونزل معاوية وسلم على عمر بالخلافة ، فمضى في سبيله ، ولم يرد عليه سلامه ..

فقال له عبد الرحمن بن عوف : أتعبت الرجل ، يا أمير المؤمنين ، فلو كلمته ؟!

فالتفت عمر إلى معاوية وسأله : إنك لصاحب الموكب الذي أرى ؟!

قال معاوية : نعم !

قال عمر : مع شدة احتجابك ووقوف ذوي الحاجات ببابك ؟!

قال معاوية : نعم .

قال عمر : ولـم ، ويحك ؟!

فأجابه معاوية : لأننا ببلاد كثر فيها جواسيس العدو ، فإن لم نتخذ العدة والعدد استخف بنا وهجم علينا ، وأما الحجاب فإننا نخاف من البذلة جرأة الرعية ، وأنا بعد عاملك ، فإن استنقصتني نقصت وإن استزدتني زدت ، وإن استوقفتني وقفت .

قال عمر : — بعد أن سكت هنيهة — ما سألتك عن شيء إلا خرجت منه ! إن كنت صادقاً فإنه رأي لبيب ، وإن كنت كاذباً فإنها خدعة أريب ، لا آمرك ولا أنهاك !! »(١)

ولقد أتاح عهد عثمان لمعاوية في الشام أن يستكمل كل أُبهة الملك ، وأن يبلغ بالأمر كل المدى الذي أراد ... ووجد أبو ذر أن القضايا التي كانت لا تزال محل جدل في المدينة قد حسمت في الشام ، فلقد كان معاوية يتصرف في مال الإمارة بحرية مطلقة ، ويسميه « مال الله » .. وكانت قد نبتت بذور

---

(١) د . محمد حسين هيكل . الفاروق عمر ، جـ ٢ ، ص ٢٢٣ .

ترى في الخليفة — ومن ثم في نوابه — ظلاً لله في الأرض ، ومن ثم فإنهم أحرار في تصرفاتهم ، لا رقابة عليهم من البشر ولا قيود ... فاعترض أبو ذر على معاوية ، وطلب إليه أن يتصرف كأمير قد وكلت إليه رعاية « أموال المسلمين » فهي لهم ، وهم أصحاب الأمر والنهي فيها ، وكان يعنف معاوية ويقول له : « يا معاوية ... لقد أغنيت الغني وأفقرت الفقير ! » .

ومضى أبو ذر يحدث الأغنياء من الناس عن أن جمعهم للمال وحجبه عن مصارفه إنما هو « كنز » و « احتكار » وإذا كان القرآن قد وعد (الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله) بعذاب أليم ، فلقد أخذ أبو ذر يخطب في مجتمعات الشام ويقول : « يا معشر الأغنياء : واسوا الفقراء.. بَشِّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاو من نار تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم » ، واستمر في دعايته وإثارته هذه للفقراء ضد الأغنياء ، حتى تبلورت حركة جماهيرية عمادها الفقراء ، ثم استمر الأمر في التصاعد حتى أخذ هؤلاء الفقراء بزعامة أبي ذر ينفذون أفكارهم وآراءهم بأيديهم ، ويضعون تعاليم أبي ذر في التطبيق والممارسة رغماً عن سلطة الدولة وجهاز حكم معاوية بن أبي سفيان.. وابن الأثير يذكر ذلك بقوله : «ما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وأوجبوه على الأغنياء وشكا الأغنياء ما يلقون منهم» .

وسلك معاوية مع أبي ذر سبيل التهديد ، وقال له : يا أبا ذر « خير لك أن تنتهي عما أنت فيه ! » ولكن الرجل لم يعبأ بهذا التهديد وقال لمعاوية : « والله لا أنتهي حتى توزع الأموال على الناس كافة ؟! »(1) ... وعند ذلك لجأ معاوية إلى حيلة أخرى أراد بها أن يفسد ما بين أبي ذر وبين أنصاره وحزبه من الفقراء ، وذلك في محاولة لإيهامهم أن الرجل ممن يتلقى منه الهدايا والصلات ، فبعث في جنح الظلام أحد رسله يحمل ألف دينار لأبي ذر . وفي الصباح ، بعث إليه ثانية نفس الرسول يخبره أن العطاء لم يكن له ، وأنه

---

(1) انظر كتابنا (فجر اليقظة القومية) ص ٧٤ — طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م.

قد أخطأ الطريق إليه ، ويقول له : يا أبا ذر « انقـذ جسدي من عذاب معاوية ، فإنه أرسلني إلى غيرك ، وإني أخطأت بك » .. ولكن أبا ذر كان قد أنفق الدنانير الألف على الفقراء قبل أن يطلع عليها عنـده الصباح ، فطلب من رسول معاوية التأخير ثلاثة أيام حتى يجمعها له ممن أخذوها من الفقراء ... وعندما عاد الرسول إلى معاوية بالقصة ، أدرك أن الرجل عَصِيّ على أن تنال منه هذه الأساليب ، وذلك لأن « فعله يصدق قوله » في قضايا الأموال والثروات .

وعند ذلك قرّ قراره على ضرورة إخراجه من الشام ، فكتب إلى أمير المؤمنين يصوّر له حال أبي ذر مع الفقراء ، وكيف أصبحت الشام في حالة ثورة حقيقية ، فقال : « إن أبا ذر قد ضيق عليّ... وقد كان كذا وكذا ، للذي يقوله الفقراء ... تجتمع إليه الجموع ، ولا آمن أن يفسدهم عليك. فإن كان لك في القوم حاجة فاحمله إليك ؟! » ... فاستجاب عثمان لرجاء معاوية مخافة الثورة — (الفتنة) — في الشام ، ووافق على عودة أبي ذر ثانية إلى المدينة ، وهو الذي طلب منه الخروج منها .. وكتب إلى معاوية يطلب معالجة الأمر برفق ، فالثورة التي أشعلها أبو ذر على وشك الاندلاع ، فقال: « إن الفتنة قد أخرجت خطمها — (أنفها) — وعينيها ، ولم يبق إلا أن تثب ، فلا تنكأ القرح .. وكفكف الناس ونفسك ما استطعت ..!! » .. وطلب عثمان من معاوية أن يجهز أبـا ذر ، وأن يبعثه إلى المدينة بصحبة « مرافق » ؟! ..

واتخذ معاوية من أمر عثمان سبيلاً للانتقام من أبي ذر ، فأركبه بعيراً ضامراً على ظهره فراش يابس يدمي فخذي الراكب — « قتب يابس » — وأوصى به خمسة من الجنود الصقالبة ذوي المهارة في العدو ومسابقة الريح « يطيرون به ، حتى أتوا المدينة وقد تسلخت بواطن أفخـاذه ، وكاد أن يتلف .. !! » .. وأراد كذلك أن يسيء إلى سمعة الرجل ونزاهته ، فأخرج أهله ليلحقوا به ، وفي متاعهم جراب ثقيل يشد يد حامله ، وجمع الناس

ليروا أهل أبي ذر، حتى يوهمهم أن في متاع الرجل أموالاً يحملها ذووه، وقال للحضور: «انظروا إلى هذا الذي يزهد في الدنيا ؟! ما عنده ؟؟!!» ولكن امرأة أبي ذر خاطبت الناس قائلة: إن ما نحمل ليس دراهم ولا دنانير، ولكنها «فلوس» — (فكة) بلغة عصرنا — كان أبو ذر يعطيها لبيته من عطائه الذي يناله من بيت مال المسلمين.

وعندما لقي الناس أبا ذر بالمدينة، وهو على حافة الموت من رحلته القاسية هذه، قال له بعضهم: «إنك تموت من ذلك»، ولكن الرجل أنكر عليهم هذه النبوءة بالنهاية القريبة، وقال لهم إن طريق الجهاد لا يزال طويلاً أمامه: «هيهات .. لن أموت حتى أُنفى ؟!» ثم ذكر لهم أن أمامه من المتاعب أكثر من ذلك الذي وقع به حتى الآن !..(١)

في المدينة .. مرة ثانية:

أغلب الظن أن أمير المؤمنين عثمان بن عفان، رغم غضبه على أبي ذر، لم يكن راضياً عن الطريقة التي أخرج بها معاوية أبا ذر من الشام منفياً إلى المدينة، تلك الطريقة التي كادت أن تهلك الرجل وتذهب بحياته .. ولقد حاول عثمان أن يخفف عن أبي ذر، فاستضافه في داره عدة أيام، وأحسن إليه فيها، حتى استرد شيئاً من عافيته ... وكان عثمان يرجو ويأمل أن يفتح بذلك صفحة جديدة مع أبي ذر .. ولكن ذلك لم يحدث، فلقد تجدد النزاع وبدأ الصراع من جديد ..

ففي أول جولة لأبي ذر في المدينة بعد عودته إليها رأى تلك المباني الفخمة التي استحدثها الأغنياء في شكل دور وقصور، ورأى امتدادات المباني وقد صنعت «ضواحي» للعاصمة، يسكنها هؤلاء الذين كانت حياتهم الجديدة

---

(١) الكامل، في التاريخ، جـ ٣، ص ٥٥، ٥٦ ومروج الذهب جـ ٢، ص ٣٤٩.

موضع نقده الشديد. وعندما تحقق أبو ذر أن المباني الجميلة لقصور الأغنياء قد بلغت إلى مكان « جبل سلع » قفزت إلى ذاكرته نبوءة الرسول عليه الصلاة والسلام ، التي قال فيها لأبي ذر إن ذلك سيكون إيذاناً باختلافه مع القوم ، وإنكاره عليهم نمط حياتهم الجديد ، وتوالي الأحداث التي ستفضي به إلى منفاه حيث « يموت وحده » ... فأخذ أبو ذر في الطواف على مجتمعات العاصمة ، محذراً قائلاً : « بَشِّر أهل المدينة بغارة شعواء وحرب مذكار ؟! »(١) .. وقرر الرجل أن يكرر بذل النصح لأمير المؤمنين ، فدخل عليه يوماً « فجلس على ركبتيه » ، وأخذ يحدث عثمان عن تلك النبوءة التي طالما حذرت من صنيع بني أمية إذا اجتمع لهم الأمر وزادت قوة عصبيتهم ، وبلغ « ولد أبي العاصي ثلاثين رجلاً » لأنهم عند ذلك سيتخذون « عباد الله خولاً » — (خدماً) — (٢).

ووجد عثمان أن أبا ذر قد عاد إلى عهده القديم ، وأنه قد أصبح يمارس في المدينة ما كان يمارسه فيها قديماً ، وما مارسه في الشام من الإثارة والتحريض ، ففتح معه الحديث عن ما أحدثه بالشام ، وقال له : يا أبا ذر «ما لأهل الشام يشكون ذرب لسانك ؟ » وعندما أخبره أبو ذر بدوافعه إلى موقفه هذا.. قال عثمان : « يا أبا ذر ، علي أن أقضي ما علي وأن أدعو الرعية إلى الاجتهاد والاقتصاد وما عليّ أن أجبرهم على الزهد .. » ... ولكن أبا ذر لم يرض بقول عثمان هذا ، فلم يكن الأمر في نظره أمر « زهد » لا يستطيع الخليفة أن « يجبر » الناس عليه ، وإنما كان أمر أغنياء يزدادون غنى وفقراء يتسبب في فقرهم هؤلاء الأغنياء ، وأمر حقوق لهؤلاء الفقراء في أموال الأغنياء تتعدى مقدار الزكاة ، فقال لعثمان : إنني أرى « ألا ترضوا من الأغنياء حتى يبذلوا المعروف ويحسنوا إلى الجيران والإخوان ويصلوا القربات »(٣) .

---

(١) الكامل ، في التاريخ ، جـ ٣ ، ص ٥٥ .
(٢) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٤٩ .
(٣) المصدر السابق جـ ٣ ، ص ٥٦ .

وتصادف في لقاء أبي ذر هذا مع عثمان أن أحضرت إلى عثمان أكياس النقود التي أخذت من تركة عبد الرحمن بن عوف الزهري ، وكانت عظيمة بلغت من الكثرة حداً جعلها تحجب الرؤية بين عثمان وجلسائه .. ودار الحديث من حول هذه الثروة التي جمعها ابن عوف ، ومدى تطابق سلوكه هذا مع السلوك النموذجي لصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وانحاز عثمان ومعه « كعب الأحبار » إلى صف الدفاع عن عبد الرحمن بن عوف ، لأنه كان يؤدي فريضة الزكاة « ومن أدى الفريضة فقد قضى ما عليه » .. واعترض أبو ذر على موقفهم هذا ، وعندما أمّن « كعب الأحبار » على قول عثمان : إن الله قد أعطى لابن عوف خير الدنيا والآخرة ، فقال : « صدقت يا أمير المؤمنين » ، غضب أبو ذر ، وتحامل على آلامه ، ورفع عصاه فضرب بها رأس « كعب الأحبار » وقال له : « يا بن اليهودي ، تقول لرجل مات وترك هذا المال : إن الله أعطاه خير الدنيا وخير الآخرة ؟! وتقطع على الله بذلك؟! وأنا سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : ما يسرني أن أموت وأدع ما يزن قيراطاً » ؟! فغضب عثمان من أبي ذر ، واسترضى خاطر كعب الأحبار وطلب منه التنازل له عن ضرب أبي ذر له ، ففعل .. ثم طلب ، غاضباً ، من أبي ذر أن يغادر المدينة ، قائلاً له : « وارِ عني وجهك !! ..

« فقال : أبو ذر : أسير إلى مكة ؟

قال : لا والله ..

قال : فتمنعني من بيت ربي أعبده فيه حتى أموت ؟ !

قال : أي والله .

قال : فإلى الشام ؟

قال : لا والله .

قال : البصرة ؟

قال : لا والله ، فاختر غير هذه البلدان .

قال : لا والله ما أختار غير ما ذكرت لك ، ولو تركتني في دار

هجرتي (المدينة) ما أردت شيئاً من البلدان ، فسيِّرني حيث شئت من البلدان .

فقال : فإني مسيِّرك إلى الربذه » ..(١)

ورواية المسعودي هذه تختلف مع ابن الأثير .. ففيها أن عثمان هو الذي حدد لأبي ذر مكان منفاه ، أما ابن الأثير فإنه يمثل وجهة النظر التي ترى أن أبا ذر هو الذي اختار لنفسه هذا المكان ، وهو الذي « نفى نفسه إليه » احتجاجاً على الأوضاع التي ثار عليها .. وملابسات القضية وقرائن أحوالها تشهد لرواية المسعودي ضد ابن الأثير ، وذلك لأسباب منها :

أولاً : إن تسلسل الأحداث التي جرت بين أبي ذر وعثمان في المدينة أولاً ، وفي الشام مع معاوية ، ثم في المدينة ثانياً .. كلها تحكي أن أبا ذر كان يجبر — وأحياناً بالقوة القاهرة — على مغادرة المكان الذي يمارس فيه الموعظة والإثارة والتحريض .

وثانياً : إن شخصية أبي ذر النضالية ليست بالتي تنسحب من بين الناس إلى مكان منعزل في الصحراء ، حتى ولو كان هذا الانسحاب تعبيراً عن الاحتجاج والغضب والرفض لنمط الحياة الذي أخذ يسود في ذلك الحين .. فلقد كان الرجل ولوعاً بجماهير الفقراء ، كما ولعت به هذه الجماهير .

وثالثاً : إن الربذة « كانت قرية معزولة من قرى المدينة ، ولم تكن الحياة بها مرغوبة ولا محبوبة ، حتى لزاهد مناضل كأبي ذر .

ولقد روى ابن الأثير نفسه أن أبا ذر كان يخشى على نفسه من العيش في « الربذة » أن يرتد — بفعل بيئتها — أعرابياً قد انسلخ عنه التطور الذي ألحقه الإسلام بعقول الناس وحياتهم ، فكان يتردد على المدينة حتى يظل على

---

(١) مروج الذهب جـ٢ ، ص ٣٤٩ ، ٣٥٠ .

صلة بحضارتها .. ويعبّر ابن الأثير عن هذا الموقف بقوله : « وكان أبو ذر يتعاهد المدينة مخافة أن يعود أعرابياً ! »[1] .

* * *

ولقد تلقى أبو ذر قرار عثمان هذا ببشر يعبر عن التحدي .. وأخبر عثمان بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد تنبأ له بهذا المصير ...

ولقد أمر عثمان الناس في المدينة بتجنب أبي ذر حتّى يغادرها ، وأن يتجافوه ، فلا يخرج أحد منهم لوداعه ، وأمر أحد أقاربه — مروان — أن يكون في صحبه أبي ذر وابنته حتّى يوصلهم إلى مستقرهم الجديد . ولكن بعض الصحابة قد غضبوا من موقف عثمان هذا ، فخرج نفر منهم خلف علي بن أبي طالب ، وفيهم الحسن والحسين ، وعقيل بن أبي طالب ، وعبدالله ابن جعفر ، وعمار بن ياسر — لوداع أبي ذر ، مخالفين بذلك أمر عثمان .. وعندما التقى ركب علي بن أبي طالب هذا بركب أبي ذر ، اعترض عليهم « مروان » فقال : يا علي ، إن أمير المؤمنين ، قد نهى الناس أن يصحبوا أبا ذر في مسيره ويشيّعوه ، فإن كنت لم تدرِ بذلك فقد أعلمتك ... فحمل عليه علي بن أبي طالب بالسوط ، وضرب بين أذني راحلته ، وقال : تنحَّ نحاك الله إلى النار ! ، ومضى مع أبي ذر فشيعه ، ثم ودعه وانصرف .. فلما أراد الانصراف بكى أبو ذر تأثراً ، وهو يبصر غياب ركب ابن عم الرسول ! ! .

وذهب « مروان » فشكا إلى عثمان ما فعله به علي بن أبي طالب ، فغضب عثمان ، وشكا إلى من حضر مجلسه من المسلمين قائلاً : « يا معشر المسلمين.. من يعذرني من عليّ ؟! رد رسولي عما وجهته له ، وفعل كذا ؟! والله لنعطينه حقه ! ! » .. وذهب الناس من عند عثمان إلى عليّ يخبرونه بغضبه عليه ،

---

(١) الكامل في التاريخ جـ ٣ ، ص ٥٦ .

فوصف علي هذا الغضب بأنه « غضب الخيل على اللجم » . معللاً بذلك موقفه من القضية برمتها ، وكيف أن موقفه إنما هو موقف الناصح الأمين ، وفعله إنما هو فعل « اللجم » تمنع الخيل من الجموح ، فتحفظ للخيل سلامتها !.

ويروي المسعودي قصة اللقاء العاصف بين علي وعثمان حول هذا الموضوع ، وهو اللقاء الذي اشتكى بعده عثمان من علي وقال: « إنه يعيبني ويظاهر من يعيبني » ... وحتّى بعد أن تصالحا ، ظل عليّ على موقفه ، وقال لعثمان : « ما أردت بتشييع أبي ذر إلا الله تعالى »[1] .

* * *

وأخيراً استقر المقام بالثائر الكبير والصحابي الجليل ، وأصدق الناس لهجة ومقالاً في « الربذة » منفاه الجديد والأخير ، ولم يعدم الأمر قافلة تمر فيلقاه ركبها ليسمع منهم ويسمعون عنه ... فبنى « بالربذة » مسجداً ، وأخذ يتعيش من عطاء أجراه عليه عثمان بن عفان ، وعدة إبل منحها له ، ومملوكين جعلهما لخدمته ... وهناك عاش من سنة ٣٠ هـ حتّى توفي في سنة ٣٢ هـ ، محققاً بذلك نبوءة رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما قال : يرحم الله أبا ذر ، يعيش وحده ، ويموت وحده ، ويبعث وحده » ... ومحققاً بذلك أيضاً نموذج الإنسان المسلم الذي استطاع أن يوحد توحيداً نموذجياً ، ويمزج مزجاً رائعاً ما بين سلوكه العملي في الحياة والأفكار التي آمن بها والتي دعا إلى تطبيقها في هذه الحياة .

* * *

---

(١) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٥٠ ، ٣٥١ .

غيلان الدمشقي

استشهد بعد سنة ٧٢٤ م

الحياة: موقف ثوري

حياته في سطور

* هو : غيلان الدمشقي — وفي اسم أبيه خلاف ، فقيل هو : غيلان إبن مسلم ، وقيل غيلان بن مروان ، وقيل غيلان بن يونس .. وكان أبوه مولى من موالي أمير المؤمنين عثمان بن عفان .
* من أصل مصري ، ويستفاد ذلك من وصف المؤرخين والكتّاب له بأنه كان « قبطياً » ، وهي تعني « مصري » .
* كان في الفقه من أصحاب الحسن البصري (٢١ — ١١٠ هـ) واشتهر أمره كصاحب فرقة سميت « الغيلانية » نادت بأن **الإنسان حر مختار في تصرفاته وصانع لأفعاله ..** وكان غيلان ثاني اثنين أظهرا هذا الرأي وأعلناه في ظل الدولة الأموية — وأولهم « معبد الجهني » ، ولقد قامت « الغيلانية » بنشاط سياسي هام ضد الأمويين ، وفي عاصمتهم دمشق بالذات التي كان يسكنها غيلان .
* أخذ غيلان مذهبه في « القدر والحرية والاختيار » عن « الحسن بن محمد إبن الحنفية بن علي بن أبي طالب » (المتوفى سنة ١٠٠ هـ ٧١٨ م) .
* كان من الوعاظ والكتّاب والخطباء البلغاء .. قرنه الجاحظ « بابن المقفع » ، و « سهل بن هارون » ، و « عبد الحميد الكاتب » .. وعده ابن النديم في الكتّاب المترسلين بعد « عبد الحميد الكاتب » ، وقال : إن رسائله المجموعة تقع في نحو ألفي ورقة .

* استعان به « عمر بن عبد العزيز » في تصفية الأموال التي صادرها من أسرته الأموية وردها لبيت مال المسلمين .. ودارت بينهما مناقشات فكرية حول الموقف من الجبر والاختيار .
* عندما تولى الخلافة هشام بن عبد الملك (سنة ١٠٥ هـ) طاب اعتقال غيلان ، ففر من دمشق ، ثم اعتقل ، وأحضر له هشام الفقيه « الأوزاعي » كي يناظره ، فأفتى بقتله .. فصلبه هشام بدمشق على باب « كيسان » .
* فرح خصومه الفكريون بقتله ، لموقفه المعادي من نظام بني أمية ، وكتب أحدهم — « رجاء بن حيوة » — ، إلى هشام يؤيد قتله إياه ، قائلا : « إن قتله أفضل من قتل ألفين من الروم » ؟!
* كان أستاذه « الحسن بن محمد بن الحنفية » ، يتنبأ له بهذه النهاية عندما كان يشير إليه إذ رآه في موسم الحج ويقول : أترون هذا ؟ .. هو حجة الله على أهل الشام (الأمويين) .. ولكن الفتى مقتول ؟![1]

حياته موقف ثوري :

غيلان الدمشقي .. إنسان إذا شئنا أن نلخص حياته ، والعطاء الذي قدمته نفسه في هذه الحياة ، في كلمات شديدة الإيجاز ، استطعنا أن نقول :

(١) راجع في ذلك كله : عيون الأخبار ، لابن قتيبة جـ ٢ ، ص ٣٤٥ طبعة دار الكتب المصرية ، ومفتاح السعادة ، لطاش كبرى زاده ، جـ ٢ ، ص ٣٥ طبعة الهند الأولى ، والحيوان للجاحظ جـ ٢ ، ص ٧٥ بتحقيق عبد السلام هارون طبعة الحلبي بالقاهرة والفهرست ، لابن النديم ص ١٧٧ طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ، ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني جـ ٤ ص ٤٢٤ طبعة الهند الأولى ، واللباب في تهذيب الأنساب ، لابن الأثير جـ ٢ ، ص ١٨٦ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٦ هـ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٢٧ طبعة مكتبة الحسين بالقاهرة ، والمنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ، لابن المرتضى ، اللوحات ٤٨ ، ٤٩ من المخطوط المصور بدار الكتب المصرية ، وتاريخ العرب : (المطول) لفيليب حتي وآخرين جـ ٢ ، ص ٥١٨ طبعة بيروت سنة ١٩٥٣ م .

إنه كان موقفاً ثورياً من كل سلبيات الحياة في العصر الذي عاش فيه..

فالرجل قد شهد قمة التحولات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي صنعتها الدولة الأموية بالمجتمع العربي الإسلامي ، والتي انتقلت به من محاولة ثورية اجتهد بها روادها الأول كي تحقق على الأرض في شبه الجزيرة أحلام الإنسان العربي في العدل والتحرر والانطلاق ، إلى مجتمع إقطاعي أصبح امتداداً للقيصرية البيزنطية في دمشق الشام ، رغم الثياب الإسلامية التي حرص الأمويون على بقائها زاهية كي تستر ما تحتها من تحولات ومضامين غريبة عن روح الإسلام..

والمعلومات التي بقيت لنا عن غيلان الدمشقي في المصادر الأصلية المعتمدة في تاريخنا وفي كتب الفرق والعقائد والطبقات ، لا تكاد تفي بكتابة ترجمة مهما تكن موجزة عن حياة هذا الإنسان ، ولكن موقفه الثوري المتميز الذي اتخذه زمن حكم الخليفة الأموي العادل « عمر بن عبد العزيز » (٩٩ - ١٠٢ هـ ٧١٧ - ٧٢٠ م) هو أبرز ما بقي لنا من مواقفه وأحداث حياته ، ومن هذا الموقف نستطيع في هذه الصفحات أن نقدم بقايا ملامح حياة هذا الإنسان.. تلك الحياة التي كانت بحق تجسيداً لموقف ثوري اتخذه غيلان من سلبيات المجتمع الذي عاش فيه .

النظرية والتطبيق :

فالحياة العربية الإسلامية كانت قد أصيبت يومئذٍ بحالة من الانفصام بين الفكرية التي يعلن المجتمع إيمانه بها وبين السلوك العملي لكثير من الناس في ذلك المجتمع.. حتى حسب كثيرون أن الدولة الأموية ، وبالذات مؤسسها معاوية بن أبي سفيان، ليسوا بأكثر من جماعة قامت بانقلاب ضد الفكرية الإسلامية تحت ستار الإسلام ، وأن القوم قد دخلوا الإسلام مرغمين عندما اكتسحهم سيله الجارف ، فأظهروا الانقياد ، وتحينوا الفرصة لاقتناص السلطة،

كي تعود لهم السيادة كما كانت لفرعهم الأموي في الجاهلية .. كتب في هذا المعنى كثيرون من الذين عاصروا الحكم الأموي ، ومن الذين أرخوا من بعد ذلك لتلك الحقبة . (ولقد مر بنا في الحديث عن عصر أبي ذر الغفاري طرف من هذا الحديث) .

ومن هنا نستطيع أن نقول : إن غيلان الدمشقي عندما كان يكتب ويخطب ويعظ مطالباً الناس بأن يتطابق قولهم مع فعلهم ، وسلوكهم مع فكرهم ، ونظريتهم التي يؤمنون بها مع التطبيق الذي يمارسون تجسيده في الحياة ، إنه عندما كان يفعل ذلك إنما كان يتخذ موقفاً ثورياً من قسمة هامة من القسمات السلبية التي واجهها المجتمع في ذلك التاريخ .

فالرجل كان يشهد تفشي تلك الظاهرة ، وخاصة بين العلماء الذين يتصدون للهداية والإرشاد ، ولقد سَمّا زمانه هذا « زمن الهرج » ، ونصح من يريد السلامة قائلاً : « لا تكن كعلماء زمن الهرج ، إن وُعِظُوا أنفوا ، وإن وَعَظوا عنفوا » ؟! لأنهم كانوا يقولون كلاماً عنيفاً عندما يعظون الغير ، فإن توجه إليهم أحد بالوعظ والحديث عن سلوكهم هم أنفوا من سماعه ، فضلاً عن الانصياع لما يقول .. وفي كلمات بليغة يزيد غيلان هذا الأمر إيضاحاً فيقول : « إني رأيت قلوب العباد في الدنيا تخشع لأيسر من هذا وتقسو عند هذا ، فانظر إلى نفسك ، أعبد الله أنت أم عدوه ؟! فيا رب متعبد لله بلسانه، معادٍ له بفعله، ذلول في الانسياق إلى عذاب السعير ، في أُمنيته أضغاث أحلامٍ يعبرّها بالأماني والظنون ! ! »(1) .

ويرتبط بموقف غيلان من هذه القضية ، قضية العلاقة بين الفكر والعمل (النظرية والتطبيق) موقفه من قضية الإيمان .. ماهيته ، وشروطه .. فلقد كان الأمويون يشجعون نوعاً من فكر « الإرجاء » يفصل بين الإيمان بالله وبين

---

(1) عيون الأخبار جـ ٢ ، ص ٣٤٥ .

سلوك الإنسان المؤمن ، فيعتبرونه مؤمناً ذلك الذي لا يلتزم في سلوكه التزاماً نموذجياً بتعاليم الإسلام ، إذ اعتبروا التصديق بالقلب كافياً في ذلك ، دونما اشتراط لمطابقة السلوك العملي لهذا التصديق ..

ولقد شجع الأمويون فكر (المرجئة) هذا لأنه كان يدعو إلى ترك الجدل حول أعمالهم وتصرفاتهم ، ويحكم لهم بسلامة العقيدة رغم السلوك العملي الذي كانوا يخالفون به الكثير من قواعد الإسلام .

أما غيلان الدمشقي ، والتيار الفكري الذي تبعه « الغيلانية » ، فلقد وقفوا في الطرف الآخر من هذا الصراع ، وقالوا : « إن الإيمان هو : **المعرفة الثابتة** بالله عز وجل ، **والمحبة** له ، **والخضوع والإقرار** بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من عند الله تعالى » ، فليست المعرفة فقط هي العنصر الوحيد الذي إذا تحصل تحصل الإيمان ، وإنما لا بد معها من : « المحبة ، والخضوع ـ والإقرار » ، أي السلوك والانقياد العملي لما آمن به الإنسان .. بل لقد رأوا أن الإيمان متجسد ومتحقق بالسلوك والتطبيق أكثر من تحققه بمجرد المعرفة ، لأن هذه المعرفة الأولى التي يصل بها العقل الإنساني إلى تصور ذات الخالق، ليست وليدة الدين والرسالات السماوية ، بل هي ثمرة النظر العقلي ، ولا بد من قيامها وحدوثها كشرط للتصديق بالرسالة والرسل المرسلين من عند الله ، ومن هنا رأت « الغيلانية » أن « المعرفة الأولى اضطرارية ، فلذلك لم يجعلوها من الإيمان »[1] .

الإمامة والسياسة :

وفي مواجهة النظام السياسي الأموي الذي حول نظام الحكم في المجتمع العربي الإسلامي من حكم شورى ، المرجع فيه للأمة بأسرها ، والحق في

(١) اللباب في تهذيب الانساب جـ ٢ ، ص ١٨٦ .

توليه لمن تتوافر فيه الشروط ، إلى نظام وراثي شبه ملكي ، وقف غيلان الدمشقي ضد الأفكار التي ترى لقبيلة « قريش » ميزة « عرقية » تمتاز بها عن القبائل الأخرى ، فخالف الذين يريدون حصر منصب الإمامة في « قريش » ، كما انتقد السلوك الأموي الذي يجعل من البيعة الصورية التي يعقدها نفر من الناس لأمير من الأمراء أمراً كافياً في انتقال مصير الأمة ومقاليدها إلى هذا الأمير ، فاشترط غيلان وأصحابه لصحة انعقاد البيعة بالإمامة حدوث إجماع الأمة على تنصيب هذا الإمام.. ولقد لخص أصحاب كتب المقالات موقفه الفكري من هذه القضية الهامة بقولهم : إن رأيه في الإمامة كان : « أنها تصلح في غير قريش ، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، ولا تثبت إلا باجماع الأمة »(١) .

* * *

عقيدة الجبر والاستبداد السياسي :

ومن أبرز التحولات الفكرية ، ذات الصلة الوثيقة بالتحولات السياسية، التي صاحبت الحكم الأموي ، ظهور الفكر الجبري الذي يرى أن الإنسان لا حول له ولا طول فيما يصدر عنه من أفعال ، وأن أفعاله هذه مخلوقة لله، ومقدرة من الله للإنسان ، ومحكوم بها عليه سلفاً ، ومن ثم استخدمت هذه العقيدة في تبرير التحولات السياسية التي بدت غريبة عن نهج المسلمين الأوائل، والتخفيف من وقع المظالم وبشاعة التطورات الظالمة التي زخر بها المجتمع في ذلك الحين .. وكان الجبر عقيدة لكثير من العرب في الجاهلية ، فجاء الإسلام ليقرر للإنسان الإرادة والاستطاعة والحرية والاختيار .. ثم عاد الأمويون يشجعون الفكر الجبري كي يبرروا به ما أحدثوه في حياة الإسلام والمسلمين.

(١) الملل والنحل ، للشهرستاني جـ ١ ، ص ٢٢٧ .

ومن هنا كان انحياز غيلان الدمشقي إلى فكر « العدل » ومناداته بأن الإنسان حر مختار ومريد مستطيع ، وخالق لأفعاله ، كان موقفه هذا موقفاً ثورياً يتناول بالنقد والهجوم قسمة من أهم القسمات السلبية التي شهدها مجتمعه في ذلك الحين ، ولقد كان لغيلان و « الغيلانية » في هذا المضمار فضل السبق في الجهر بهذا الفكر والنضال من أجل سيادته في وجه فكر الجبر ـ والجبريين .. فكثير من الصحابة والتابعين كانوا يؤمنون بحرية الإنسان واختياره، وغيلان نفسه قد أخذ هذا اللون من ألوان التفكير عن أحد أحفاد علي بن أبي طالب ، وهو « الحسن بن محمد بن الحنفية » ، ولكن غيلان كان ثاني اثنين جهراً بهذا الفكر وأعلناه وناضلا من أجله ، وذلك عندما علت أصوات الجبر والجبرية بتشجيع من الأمويين ، وإذا كان معبد الجهني قد سبق غيلان بإظهار هذا الرأي ، فإن « الغيلانية » كانت أول فرقة تكونت من حول هذا الاتجاه .. ومن بعد غيلان سلك كثيرون نفس طريقه ، حتى تبلورت لذلك مدرسة فكرية كبرى هي مدرسة « المعتزلة » أهل العدل والتوحيد .. وهم الذين تعد « الغيلانية » تراثهم الأول في هذا الميدان .

ولقد دارت بين غيلان وبين عمر بن عبد العزيز حول هذه القضية ، قضية فعل الإنسان ، من خلقه ؟؟ الإنسان ؟ أم الله ؟؟ مناقشات ومجادلات ، وفي إحداها ينبه غيلان عمر بن عبد العزيز إلى أن القول بالجبر يفضي بصاحبه إلى نسبة « الجور » إلى الله ، لأنه عندئذ سيحاسب الناس على فعله هو ، وسيدفع بهم إلى ما نهاهم عنه ، وسيكون مكلفاً لهم ما لا طاقة لهم به .. « فهل وجدت يا عمر ، حكيماً يعيب ما صنع ؟! أو يصنع ما يعيب ؟؟ أو يعذب على ما قضى ؟! أو يقضي ما يعذب عليه ؟! .. أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يُضِلّ عنه ؟! أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة ؟! ، ويعذبهم على الطاعة ؟! .. أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟! وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب

بينهم ؟! .. كفى ببيان هذا بياناً ، وبالعمى عنه عمى » .. !!(١)

وهو هنا يدخل إلى عمر بن عبد العزيز من مدخل « العدل الإلهي » لأن الرجل كان صاحب ضمير ديني شديد الحساسية والرفاهة ، ومن هذا المدخل استطاع غيلان الدمشقي أن يضع يده في يد عمر بن عبد العزيز ، رغم ما بينهما من خلافات ، في تنفيذ عدد من المواقف الاجتماعية في فترة حكم هذا الخليفة العادل للبلاد .

*

مصادرة ممتلكات الأسرة الحاكمة :

عندما بويع عمر بن عبد العزيز بالخلافة ، أتيحت للقوى السياسية ـ والاجتماعية المعارضة لنظام الحكم الأموي فرصة من نوع جديد ، فهذا خليفة أموي ، ولكنه يتحلى بخلق ديني وسلوك ذاتي يجعل بالإمكان التعاون معه في سبيل إصلاح كثير مما أفسد الأمويون ، ورفع بعض المظالم التي فرضها أسلافه وآباؤه ، والاتجاه بسفينة الحكم في اتجاه مخالف لما أراده أمراء هذه الأسرة الذين حكموا منذ معاوية حتى ذلك التاريخ .

ومن هذه الزاوية ، وفي هذا المناخ السياسي المتميز أدار « الخوارج » حواراً فكرياً مع الخليفة الجديد ، في فترة زمنية هي أشبه ما تكون « بالهدنة » بين فترتي قتال ، ولما لم يتفق الطرفان بسبب رفض الخليفة إعلان لَعْنِ ـ آبائه ، رغم اقتناعه بظلمهم ، سمح لهم الخليفة بمغادرة العاصمة بسلاحهم إلى حيث يواصلون القتال ضد جيش الدولة ؟!

ومن هذه الزاوية ، وفي هذا المناخ الجديد كتب غيلان الدمشقي إلى عمر بن عبد العزيز ، واستخدم في كتابته إليه كل أساليب التأثير التي اعتقد

---

(١) المنية والأمل .. اللوحة ٤٨ .

أنها كفيلة بدفع الخليفة الجديد إلى الاقتراب أكثر فأكثر من مواقع القوى المعارضة والتيارات المناهضة لمظالم الأمويين .. كتب إليه يقول له : « اعلم ، يا عمر ، أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً ورسماً عافياً .. وربما نجت الأمة بالإمام ، وربما هلكت بالإمام ، فانظر أي الإمامين أنت ؟؟ فإنه تعالى يقول : (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا) ، فهذا إمام هدى ، ومن اتبعه .. وأما الآخر فقال تعالى : (وجعلناهم أئمة يهدون إلى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون) .. »[1] فكأنما هو يقول له : إنك الآن في مفترق الطرق ، وبوسعك أن تكون امتداداً ظالماً لنظام ظالم ، كما أن بوسعك أن تكون انقلاباً عادلاً ضد ذلك النظام الظالم ..

وكما مد عمر يده إلى الخوارج ، مدها إلى غيلان الدمشقي ، فرد على رسالته رداً إيجابياً ، وقال له : يا غيلان « أعِنِّي على ما أنا فيه » ، وعلى الفور حدد غيلان لنفسه الميدان الذي يريد العمل فيه ، فطلب من الخليفة أن يجعله قائماً على رد « المظالم » والأموال المغتصبة من الأمة ، والتي كان الخلفاء والأمراء الأمويون قد اجتازوها منذ علا نجمهم في خلافة عثمان بن عفان .. فقال غيلان الدمشقي للخليفة : « ولِّني بيع الخزائن ورد المظالم » ، فولاه هذه المهمة ، وعهد إليه بتلك المسؤولية .

وكان حجم الثروات المصادرة كبيراً ، فكان فيها مثلا «قطائع» (إقطاعيات) ورثها الخليفة عن آبائه ، فردها إلى بيت المال ، وقال لمولاه « مزاحم » :- « إن أهلي أقطعوني ما لم يكن لي أن آخذه ، ولا لهم أن يعطونيه » وكان منها إقطاع « فدك » ، وكانت ملكاً عاماً للدولة منذ عهد الرسول حتى عصر معاوية ، الذي أقطعها لمروان بن الحكم الأموي .. كما كان منها « حلى » زوجته وجواهرها ؟! .. كما كان منها كذلك ملابس حريرية فيها « جوارب من

(١) المصدر السابق .. اللوحة ٤٨ .

خز » ، وأدوات وتحف « مُنَكّلة »[1] .. الخ .. الخ .. فكان غيلان الدمشقي يقف ليناديَ عليها لبيعها ، بل لقد حول عمله هذا إلى ساحة شعبية يلقي فيها عبارات الإدانة للظلم والظلمة ، وإلى مظاهرة سياسية واجتماعية تعري نظام الحكم الأموي من ثيابه الزائفة التي حاول بها ستر الكثير والقبيح من العورات .. كان ينادي على بضاعته ، ويدعو إليها الناس ويقول : « تعالوا إلى متاع الخونه .. تعالوا إلى متاع الظلمة .. تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته .. من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى، وهذا يأكل والناس يموتون من الجوع ؟! .. »[2]

ونجحت كلمات غيلان البليغة في أن تجعل من رد المظالم الأموية إلى بيت مال المسلمين عملاً سياسياً واجتماعياً ثورياً من الدرجة الأولى ، خصوصاً إذا أدخلنا في اعتبارنا ظروف ذلك العصر الذي تمت فيه .

* * *

دفع حياته ثمناً لهذا الموقف :

وبالطبع ، فإن أمراء الأسرة الأموية لم يكونوا راضين عن فعل عمر بن عبد العزيز هذا ، فلقد بذلوا جهد الطاقة في محاولة العدول به عن هذا الطريق ، فأرسلوا إليه عمته ، « فاطمة بنت مروان » كي تثنيه عن عزمه ، ففشلت .. وعقدوا لذلك اجتماعاً ، ولكنه لم يأبه لهم ، وأشار عليه البعض بأن مغبة ذلك عليه غير حسنة ، فالقوم ربما عجلوا بموته إنقاذاً لثرواتهم التي صادرها ، وقالوا له : « إنما نخاف عليك العواقب » يا أمير المؤمنين ؟! فقال لهم : « كل

(١) د . ضياء الدين الريس (الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية) ص ٢٣٢ — ٢٣٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م.

(٢) المنية والأمل ، اللوحة ٤٨ .

يوم أتقيه وأخافه ، دون يوم القيامة ، لا وقيته ! »،(١) وعلى كل .. فإن عمر بن عبد العزيز لم يعمر طويلاً بعد إنجازه هذه الأعمال ؟! .. وعندما آلت الخلافة إلى « هشام بن عبد الملك » (سنة ١٠٥ هـ) قرر أن يصفي الإجراءات الثورية التي أنجزها الخليفة السابق، وأن يصفي أيضاً الحساب مع العناصر الثورية التي أسهمت في اتخاذ هذه الاجراءات وتنفيذها ، وفي مقدمة هذه العناصر « غيلان الدمشقي » .

وكان الأمر فيما يتعلق بنية « هشام بن عبد الملك » نحو غيلان أشبه ما يكون بالثأر والانتقام ، ففي زمن عمر بن عبد العزيز ، وعندما كان أمراء بني أمية في وضع لا يحسدون عليه ، سمع هشام يوماً ، أثناء مروره بأحد ميادين دمشق ، غيلان وهو ينادي على متاعهم المصادر ، وصكت مسامعه عباراته الثورية التي يتناول فيها باللعن والإدانة هؤلاء الأمراء وآباءهم من الخلفاء.. فأسرها هشام في نفسه ، وقال لخاصته : « هذا يعيبني ويعيب آبائي ؟! والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه » ، ولذلك بادر هشام بطلب غيلان بمجرد انتقال مقاليد الحكم إلى يديه .. فهرب غيلان من دمشق ، بصحبة رفيق له يدعى « صالح » واجتهد الولاة والعمال وجند الدولة في البحث عنهما ، حتى استطاعوا العثور عليهما ، فجيء بهما إلى دمشق ، فحُبِسا بها عدة أيام ، ثم أحضر هشام لغيلان الشيخ « الأوزاعي » كي يناظره ، ويصدر فتوى إعدامه . وكان له ما دبر وأراد ؟!

وكما كانت حياة غيلان نموذجاً فريداً يجسد الموقف الثوري من سلبيات مجتمعه ، كذلك كان مماته نموذجاً فريداً يجسد سلبيات هذا المجتمع ويدين هذه السلبيات . فعلى « باب كيسان » بمدينة دمشق صلب هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقي ورفيقه صالح ، ثم قطعوا ، أولاً ، أيديهما ، ثم ثنوا بقطع

(١) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ص ٢٣٣ .

أرجلهما .. وأراد أنصار الدولة الأموية من أصحاب فكرية « الجبر » أن يديروا مع غيلان حواراً فكرياً وهو على صليبه ، بعد قطع يديه ورجليه ، وأن يقولوا له : إن الله هو الذي خلق فعلهم هذا فيه ، فقالوا له : كيف صنع بك ربك ؟! فالتفت إليهم من فوق الصليب ، وخاطبهم وقال : « لعن الله من فعل بي هذا » فنسب إليهم هذا الفعل المنكر الذي فعلوه به ، ونزه عنه وعن مثله الله سبحانه وتعالى ..

وأحس صالح صاحب غيلان بالعطش ، فطلب من القائمين حول صليبه شربة ماء ، فرفضوا ، وقال له بعضهم : « لا نسقيكم حتّى تشربوا من الزقوم » في جهنم .. ولكن غيلان التفت من فوق صليبه إلى رفيقه ، وقال له : « يزعم هؤلاء أنهم لن يسقونا حتّى نشرب من الزقوم » ، كذبوا .. إن الذي نحن فيه لبشير بالجنة ، وبروح الله الذي سنصير إليه بعد ساعة ، فاصبر يا صالح على ما أنت فيه !.. فصبر صالح على آلامه وعطشه ، وعندما أسلم الروح ، استدار غيلان نحوه ، وصلى عليه من فوق الصليب ؟!

وبعد أن فرغ غيلان من الصلاة على جثمان صالح ، استدار إلى الحضور ، وأخذ يمارس رسالته الّتي طالما قام بها ، من قبل أن يُصلب ، ضد الأمويين ، فقال لهم : قاتلكم الله ، كم من حق أماتوه ؟! وكم من باطل قد أحيوه ؟! وكم من ذليل في دين الله أعزوه ؟! وكم من عزيز في دين الله أذلوه ؟! » .

ويبدو أن بعضاً من الذين حضروا ذلك المشهد الفريد في بشاعته وتأثيره وإيلامه ، قد أخذته الشفقة على غيلان ، فأخذت أسماعهم تنصت لما يقول ، وقلوبهم تخفق لما يلقي من مواعظ وحقائق تدين تصرفات الحكام الأمويين .. فخشي مغبة ذلك أنصار هشام بن عبد الملك ، فذهب بعض من حاشيته إليه ، وقالوا له : « قطعت يدي غيلان ورجليه .. وأطلقت لسانه !؟ .. إنه

قد بكى الناس ونبههم على ما كانوا عنه غافلين » ؟! فبعث هشام بن عبد الملك من قطع لسان غيلان ؟! فارتفعت روحه إلى بارئها .. بعد أن ظل حتى آخر لحظات حياته قائماً برسالة الإنسان الذي تجسدت فيه وحدة الفكر بالسلوك، والإيمان بالعدالة للإنسان ، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى من فوق خشبة الصليب ؟! .

* * *

أبو الوليد ابن رشد

١١٢٦ - ١١٩٨ م

العقل العربي في القمة

حياته في سطور

* هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد .
* ولد سنة ١١٢٦ م (٥٢٠ هـ) في مدينة قرطبة بالأندلس ، وكانت أسرته ذات نفوذ سياسي وعلمي وإداري كبير ، وكان جده قاضياً لقرطبة، ومن كبار فقهاء المذهب المالكي ، وصاحب محاولات في التوفيق مابين الحكمة والشريعة .
* درس الطب على أبي جعفر هارون ، وأبي مروان بن جربول البلنسي ، واستفاد في الفلسفة من ابن باجة وابن طفيل .
* وبرع كذلك في علم الكلام ، وتعد آثاره الكلامية الثلاثة ، (تهافت التهافت) و (مناهج الأدلة) و (فصل المقال) أبرز آثار عصره في هذا الباب .
* بدأ التأليف والكتابة عندما بلغ السادسة والثلاثين من عمره .
* تولى قضاء «أشبيلية» سنة ١١٦٩ م ، ثم تولى منصب قاضي القضاة — وهو يعادل منصب وزير العدل — بقرطبة سنة ١١٧١ م .
* حل محل ابن طفيل عندما تقدمت به السن في بلاط مراكش كطبيب خاص للسلطان سنة ١١٨٢ م .
* استمرت علاقته بالسلطان المنصور أبو يوسف يعقوب بعد وفاة أبيه السلطان أبو يعقوب سنة ١١٨٤ م .

حدثت محنته سنة ١١٩٥ م ، فنفي إلى مدينة أليسانة على مقربة من قرطبة مع عدد من المشتغلين بالحكمة والعلوم ، وأُحرقت كتبه ، وحرمت على الناس دراسة الفلسفة ، لكن هذه المحنة لم تستمر طويلاً ، فعاد ثانية إلى بلاط السلطان ، كما عادت للفاسفة مكانتها الأولى .
توفي في أول دولة « الناصر » ، في ١١ ديسمبر سنة ١١٩٨ م ٥٩٥ هـ ، وحمل جثمانه من مراكش إلى بلاد الأندلس ، على ظهر جمل ، الجثمان في ناحية ، وفي الأخرى آثاره وكتبه ومؤلفاته .

١ ـ عصر السلبيات والإيجابيات :

في كل الفترات التاريخية التي عاشتها الإنسانية كانت هناك دائماً تناقضات وصراعات بين التيارات الفكرية والمدارس ووجهات النظر التي ينتصر كل منها لموقف من المواقف أو نظرية من النظريات ، وليس في سيادة إحدى هذه المدارس ما يعني غياب سواها عن الوجود، وإن كان يعني تراجعها عن مكان الصدارة فوق مسرح الفكر والأحداث .

فعندما اجتمع أمر السياسة « لمعاوية بن أبي سفيان » سنة ٦٦١ م ، وتأسست الدولة الأموية ذات الفكرية المحافظة ، ظل المجتمع العربي الإسلامي يزخر ، بل ويغلي ، بحركات فكرية وثورية أخرى عديدة ، شيعية تارة ، وخارجية تارة أخرى ، حتى تبلورت حركة المعتزلة أهل « العدل والتوحيد » ، واستطاعت أن تساهم مع غيرها من الحركات في تقويض ملك بني أمية ، ونقل السلطة للعباسيين سنة ٧٥٠ م .

وعندما بلغت حركة المعتزلة قمة سلطانها ، بل تسلطها في عهد الخليفة المأمون (سنة ٨١٣ م) والمعتصم (سنة ٨٣٣ م) والواثق (سنة ٨٤٢ م) وحتى

بداية عهد المتوكل (سنة ٨٤٧ م) ، كانت أحشاء المجتمع تشهد مقاومة عنيفة لفكر المعتزلة ومحاولاتهم الانفراد بالحكم والهيمنة على مقدرات الناس ، وكانت حركات المقاومة هذه صادرة من أوساط الفقهاء ورواة الحديث والجبهات المحافظة في أوساط المفكرين ، تلك الأوساط التي نجحت في عهد « المتوكل » في شن حملة إرهابية ضد المعتزلة وتراثهم العقلي ، وهي الحملة التي أودت بالأغلبية الساحقة من كنوز هذا التراث .

ولقد كان الجو الفكري المحافظ الذي ساد الحياة الثقافية للمجتمع العربي الإسلامي منذ عهد « المتوكل » ، والذي ساعد عليه ودعم من أركانه تلك السيادة السياسية والإدارية والعسكرية التي أصبحت للعنصر التركي الذي سيطر على قصور الخلفاء ، وهو العنصر الذي امتاز بضيق في الأفق ، والغربة عن الحياة العقلية والفكرية ، لقد كان هذا الجو من الثقل والكآبة بحيث أثقل العقلية العربية الإسلامية بالكثير من القيود والأغلال ، وحتى عندما استطاع « الفارابي » (٨٣٢ — ٩٥٠ م) و « ابن سينا » (٩٨٠ — ١٠٣٧ م) أن يبددا الكثير من غيوم هذا الفكر المحافظ ويفتحا من جديد نوافذ الحياة العقلية على مختلف الحضارات والثقافات ، فإن التأثير الإرهابي للفكر المحافظ قد استطاع أن يحملهما على التخلي عن الالتزام الكامل والجيد بالمنهج العقلي الذي تمثل في فكر « أرسطو » وجعلهما يستعيران من الأفلاطونية المحدثة حيناً ، ومن فلسفة المتصوفة الإشراقية أحياناً ، وهما بصدد تفسيرهما للكون والإنسان والطبيعة ، وعلاقة الإنسان بما وراء الطبيعة ، ومحاولة التوفيق ما بين نواميس الحكمة وتعاليم الدين ، يستعيران منهما الكثير مما لا يقره المنهج العقلي في البحث والتفكير .

على أن الصحوة النسبية التي أحدثها « الفارابي » و « ابن سينا » في ميدان الحياة العقلية للفكر العربي الإسلامي ، لم تلبث أن اصيبت بضربات شديدة وموجعة ، وذلك بفعل الأثر الفكري الذي خلفه الحلاج (٨٥٧ — ٩٢٢ م) ،

وخصوصاً بعد استشهاده الذي جعل منه أسطورة طاغية ، وخدم فكره الصوفي المتنكر لمعايير العقل ، والمعتمد على « الذوق » و « الشهود » .

حتى إذا جاء الإمام الغزالي (١٠٥٩ — ١١١٢ م) فظلل بجناحيه على الحياة الفكرية الإسلامية من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب ، وأثمرت حياته الخصبة وعقله الفذ العديد من الآثار الفكرية التي تنحو نحواً من التصوف الشرعي ، وتلتزم مذهب الأشاعرة العقائدي ، وتهاجم الفلسفة والفلاسفة ، وتنكر ارتباط المسببات بالأسباب ، ولا تدع لأصحاب الفكر الفلسفي ، وخاصة الفارابي وابن سينا ، باباً إلا أغلقته ، ولا نافذة إلا أوصدتها ، حتى حسب الناس أنه لن تقوم للفلسفة والفلاسفة في بلاد العرب المسلمين ، دولة ولا قائمة بعد الآن .

ولقد كان الأثر الفكري الذي أودعه الغزالي خلاصة هجومه على الفلسفة والفلاسفة هو كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) .

وإذا كانت سيادة هذه الفكرية التي مثلها الغزالي في المشرق العربي الإسلامي ، هي مسألة ليست محل جدل أو نزاع ، فإن طبيعة المجتمع المغربي والأندلسي المحافظة فقهياً ، بحكم سيادة المذهب المالكي ، واتساع سلطان الفقهاء واستبدادهم بمقاليد الحياة الفكرية على عهد دولة المرابطين (١٠٩٠ — ١١٤٧ م) وإغراقهم في التفريعات والتفصيلات التي كرهت إلى الناس حياة الفكر والبحث والإبداع ، كل ذلك قد سار بالحياة الفكرية في المغرب العربي الإسلامي في طريق شديد المحافظة ، بل والرجعية ، حتى أن آثار الغزالي المعادية للفلسفة والفلاسفة كانت في نظر هؤلاء الفقهاء ، وفي أعين سلاطين المرابطين ، آثاراً تقدمية استحقت التمزيق والتحريق ؟ !

فاذا ما تأسست دولة الموحدين ، فكرياً ، على يد داعيتها « المهدي » محمد بن تومرت (١٠٧٨ — ١١٢٠ م) ، وإدارياً وسياسياً على يد خليفته « عبد المؤمن » ، لتخلف دولة المرابطين في المغرب ، وقفت هذه الدولة ، على وجه الإجمال ، على أرضية محافظة ، وكان فكرها الرسمي أقرب إلى فكر

الإمام الغزالي منه إلى فكر المعتزلة مثلا أو فكر الفارابي وابن سينا وأمثالهما من الفلاسفة المسلمين .

ولقد جعل كل ذلك من العالم العربي الإسلامي منطقة نفوذ شبه مغلقة لحساب فكرية الإمام الغزالي ، وبالذات كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) ، وعلى مدى ثلاثة أرباع القرن ، تنفس العرب المسلمون في مختلف الدول والدويلات والإمارات هذا الهواء الفكري المعادي بشدة وضراوة للفلسفة والمتفلسفين.

غير أن هذا الذي كان يبدو للعيان على سطح الحياة الفكرية للعرب المسلمين ، لم يكن ليعكس كل ما في أحشاء هذا المجتمع من تيارات وتناقضات وصراعات ، ذلك لأن مكانة العقل وسلطانه في الفكر العربي الإسلامي هي مكانة بارزة ، وقسمة الفكر العقلي في الحضارة العربية الإسلامية إنما تستعصي على الطمس ، فضلاً عن الاقتلاع والزوال ، وذلك لأن تمجيد العقل واعتماده سبيلاً في البحث من أجل استخراج المجهول من المعلوم ، إنما هو أمر يعود إلى منابع الإسلام الأولى ، إلى القرآن الكريم ، وهو لو كان موقفاً عارضاً ، وأثراً من آثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات ، لكان من الممكن طمس هذه القسمة ، أو زحزحتها نهائياً من الميدان ، ولكن ارتباطها العضوي بالمصدر الأول المقدس للفكر الإسلامي ، بالقرآن ، ثم تزكية الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، للعقل في كثير من الأحاديث، وانتصار الفكرية العربية البسيطة له ولثمراته كل ذلك قد جعل من الفكر العقلي ، ومن ثم الفلسفي ، قسمة أصيلة في الحياة الفكرية ، يمكن أن تتراجع حيناً من الدهر ، أو تتخلف حقبة من الزمن ، أو يصيبها الجزر فترة من الفترات ، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال .

وإذا كان سلطان الإمام الغزالي ، والتأثيرات القاهرة لكتابه (تهافت الفلاسفة) قد نجحت في إقصاء الفلسفة والفلاسفة ردحاً من الزمن عن صدارة مسرح الأحداث ، فإن جذور الفكر العقلي وأصالته في الحياة الفكرية العربية الإسلامية،

مستفيدة من التفاعل الثقافي والحضاري الذي تجسد في بلاد الأندلس وجامعاتها الفكرية العملاقة ، قد أخذت تجاهد لصد الهجوم ، وتعمل لتحويل التيار العاصف ، ولقد أثمرت هذه المحاولات ، وذلك الجهـاد نصراً حاسماً رد للفلسفة اعتبارها ، وأعاد للفكر العربي الإسلامي قسمته العقلية كأبرز ما تكون وكأنصع ما تكون ، بل لا نغالي إذا ما قلنا : إن حياة أبي الوليد ابن رشد ، قد كانت أجود برهان على أن أصالة الفكر العقلي في حضارتنا ، ومكانته في تراثنا ، إنما هما أمران لا يخضعان للجدل ، فضلاً عن التشكيك أو الإنكار.

وهذه الموجة العقلية الفلسفية الجديدة ، قد مرت في طريقها إلى ابن رشد ، وهو قمتها وشهابها اللامع ، بالفيلسوف الطبيب والعالم الموسيقي « أبو بكر محمد بن باجه » (١١٣٨ م) ، كما مرت كذلك بالطبيب الفيلسوف « أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل » (١١٨٥ م) ، وهو الذي مهد في سنة ١١٦٩ م لابن رشد الطريق في بلاط السلطان المستنير أبو يعقوب يوسف ، الذي كان « يتشكى من عبارة أرسطوطاليس — عبارة المترجمين عنه — ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقرب مأخذها على الناس » . وعند ذلك اتفقت كلمة السلطان وابن طفيل على أن تعهد الدولة إلى ابن رشد بإنجاز هذا المشروع الكبير ، وقال له ابن طفيل : « إني لأرجو أن تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة » (الفلسفة)(١).

وهكذا شرع ابن رشد ، وبتكليف من السلطان ، في دراسة أرسطو ، وقدم أعماله العملاقة في ثلاثة أثواب :

١ — جوامع صغار ، للذين يرومون الاختصار والاقتصار .
٢ — تلخيصات تلي الجوامع في الحجم ، ويتجاوز بعضها أحياناً حجم عمل

---

(١) عبد الواحد المراكشي (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) تحقيق سعيد العريان ص ٣١٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

أرسطو نفسه ، مثل تلخيص الخطابة ، لما فيه من إضافات رشدية ، وتطبيقات لقواعد أرسطو على المجتمع الذي عاش فيه أبو الوليد .

٣ — الشروح والتفسيرات ، وهي مسهبة في تناول أعمال حكيم اليونان .

وبذلك انتصر الفكر الفلسفي ، وأعاد ابن رشد للحضارة العربية الإسلامية وضوح قسماتها العقلية ولمعانها من جديد ، بل وبشكل فذ وخلاق وفريد .

٢ — علاقة الحكمة بالشريعة :

على الرغم من أن الميدان الكبير الذي عمل فيه ابن رشد بالبحث والدرس كان هو ميدان الفلسفة الأرسطية ، وعلى الرغم من إعجـابه بحكيم اليونان إعجاباً منقطع النظير ، جعله يرى في أصول مذهبه « منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية »[1] ، وعلى الرغم من أن الفلسفة كانت دائماً متهمة من قبل الفقهاء وجمهور الناس البسطاء ، مما سبب الكثير من الامتحانات ، بل والمتاعب والمحن لكثير من الفلاسفة والحكماء ، وعلى الرغم من الطابع المحافظ للمجتمع الأندلسي والمغربي في قاعدته العريضة ، ونفور هذه القاعدة من الفكر الفلسفي بوجه عام .. على الرغم من كل ذلك ، فإن ابن رشد قد تقدم لحمل الراية ورفع اللواء في هذا الميدان ، لا على أساس دراسة أرسطو وشرحه فقط ، ولا كفيلسوف ينتج للخاصة من المتفلسفين ودارسي الحكمة فحسب ، بل متصدياً لأخطر قضية اعترضت رواد هذا الميدان ، وهي محاولة التوفيق ما بين نواميس الحكمة وأصول العقائد التي جاءت بها الأديان .

ونحن نستطيع أن نقول ، دون ما مبالغة أو تزيد ، أن ابن رشـد كان صاحب أنضج محاولة قدمت في هذا السبيل من بين فلاسفة العرب المسلمين ، وأن فكره الخلاق الذي خلفه لنا حول هذه المعضلة غير الهينة ، هو أجدر

---

(١) ابن رشد (تهافت التهافت) ص ٥٠ ، ط القاهرة سنة ١٩٠٣ م.

الأنماط الفكرية ، الخاصة بهذا الموضوع ، باحترام الفلاسفة الإلهيين ، واحترام المستنيرين من علماء الدين ، على حد سواء .

ولقد كان ابن رشد مدركاً لوعورة الطريق الذي سلكه ، ومقدراً تقديراً جيداً لاستعصاء الكثير من قضايا هذا الميدان على مدارك أوساط المفكرين، فضلاً عن عامة الناس وجمهورهم ، ولذلك نجده يحدد منذ البداية أن كثيراً من مباحث العلوم الإلهية ، إذا شئنا أن نقدمها في ثوب مقنع لعقول الحكماء فلا بد من تأويل ظواهر نصوصها تأويلاً يتفق مع المعايير التي تقيس بها العقول الأمور والأشياء ، وأن وحدة الحقيقة لا تعني أن يكون تصور الحكماء لها هو نفس تصور العامة والجمهور ، لأن الرمز ، والعبارة ، والآية ، توحي لكل مستوى فكري إيحاء مختلفاً ، وتعطي لكل عقل من الأبعاد والمفاهيم والمعطيات بحسب ما يناسب مرتبة هذا العقل وقدراته على البحث والتخيل والتحصيل ، وذلك لأن « طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية »(١) .

أي أن هناك ثلاثة مستويات من الناس في البحث والدرس والتفكير :

* **الفلاسفة الحكماء** ، وأداتهم في البحث هي البرهان ، وهو سبيلهم إلى اليقين .
* **العامة والجمهور** ، وسبيلهم للاقتناع الأدلة الوعظية والخطابية ، وهي سبيلهم إلى اليقين .

---

(١) ابن رشد (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٧ ، ط محمود علي صبيح . ولقد قمنا بعد كتابتنا لهذا الفصل بتحقيق كتاب (فصل المقال) تحقيقاً علمياً . انظره في طبعة دار المعارف ، بمصر ، سنة ١٩٧٢ . كما نشرنا كتاباً عن (المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد) دار المعارف ، بمصر ، سنة ١٩٧١ م.

* **المتكلمون** (الجدليون) ، وهم في مرتبة وسطى بين العامة وبين الحكماء .

وإذا كان ابن رشد قد قدم لنا هذه المراتب الثلاث لمستويات التفكير والبحث المختلفة ، فإننا نجده منحازاً إلى صف الفلاسفة الحكماء ، لأنه واحد من أبرزهم في حضارتنا العربية الإسلامية، كما نجده متعاطفاً مع الجمهور، بشرط ألا يتعدوا حدود إمكانياتهم العقلية والفكرية ، بل هو يحمد لهم التقليد في الأسس والأصول الدينية التي يستعصي تفسيرها وتعليلها بمعايير العقل والبرهان، ويرى أنه « يجب على كل إنسان أن يسلم بمبادئ الشريعة ، وأن يقلد فيها .. إن مباديها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها »(١) .

وهو يحمل على المتكلمين ، (وخاصة الأشاعرة) ، لأنهم لم يبلغوا مرتبة أصحاب البرهان ومع ذلك تناولوا العديد من القضايا الإلهية التي لا تدرك إلا بالبرهان ، ويا ليت الأمر وقف بهم عند هذا ، « بل أذاعوا ذلك بين العامة والجمهور ، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا بين الناس كل التفريق »(٢) .

وهو يرى أن سلوك الجمهور إلى الحقيقة طريق الأدلة الخطابية والوعظية، وسلوك الخاصة إلى نفس الحقيقة طريق البرهان إنما هو السبيل الأمثل الذي يجعل « الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة .. وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة »(٣) .

وابن رشد لا يسلك هذا السبيل في التمييز ما بين الجمهور والمتكلمين والحكماء بدافع من التعالي الفكري والانفصال عن جمهور الناس ، واحتقار ما عدا الفلاسفة ، كما قد يظن البعض ، وإنما هو ينطلق إلى هذا الموقف

---

(١) تهافت التهافت ص ١٢٤ .
(٢) فصل المقال ص ٢٣ .
(٣) المصدر السابق ..

من على أرض المسؤولية التي يستشعرها المفكر المؤمن بالتخصص ، والذي ينزه حرمات العلوم والثقافات عن أن تبتذل في ميادين غير ميادينها ، فهو لا يقول بأن الحكمة وقف على طبقة خاصة أو سلالة بعينها ، وإنما يقول : إن لها أدوات يجب أن يحصلها الباحث فيها ، ولها مهر يجب أن يدفعه الذين يرومون إدراك الحقيقة بوسائلها .. إن ميدانها مفتوح للجميع ، بشرط أن يتسلح الذاهبون إلى هذا الميدان بالأسلحة التي تكفل لهم النصر في معركة البحث عن اليقين بواسطة البرهان ، وذلك لأن الفلاسفة كما يقول ، هم الذين ، طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم ، لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان(١) كما أنه « ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي ، أعني عقل الجمهور ، لأن كثيراً من هذه ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور ، يعشقون بها في أمثال هذه المعاني ، بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد أتباع ، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين »(٢) .

وإذا كان ابن رشد يسوق هذه العبارات وأمثالها ليقنع الذين قصرت بهم أدواتهم عن أن يؤهلهم لخوض غمار الفلسفة ، ومن ثم بحث العلوم الإلهية بأداة الفلاسفة ، أي البرهان ، فإنه يرسم للذين يتصدون لأمثال هذه المهام الطريق الأمثل عندما تعترضهم بعض المقولات والأحكام التي تستنكرها عقولهم وتنكرها مداركهم ، ويحذرهم من الجموح والرفض والإنكار ، ويرسم لهم كيف يصلون إلى فهم ما لا يفهمون ، وذلك عندما يقول إنه « ينبغي لمن آثر طلب الحق ، إذا وجد قولاً شنيعاً ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة ،

---

(١) تهافت التهافت ص ٥٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٤ .

أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل ، وأن يطلبه من الطريق الذي يزعم المدعي له أنه توقف منها عليه »[1] .

وابن رشد بعد أن ساق في العديد من كتبه ورسائله وآثاره الفكرية ، الكثير من القواعد والمقدمات التي رسم بها الإطار الذي يستطيع « الحكيم المتأله » أن يضع بداخله أصول العقائد الدينية على ضوء من البرهان العقلي ، قدم لنا العديد من النماذج للعديد من القضايا التي وفق ما بين موقف الحكمة والشريعة بصدد دراستها ، بل وأصاب في ذلك من النجاح والتوفيق ما لم يسبقه إليه أحد من حكماء الإسلام ، ونحن سنختار هنا ، ونحن نعرض لتوفيق ـ ابن رشد بين الحكمة والشريعة ، من بين ما عرض له ، قضيتين من القضايا لعلهما أخطر ما في هذا الميدان ، ومن أشهر ما دار حوله الجدل والصراع ، وأكثر القضايا إلحاحاً على عقول الذين يريدون التوفيق ما بين معطيات الفلسفة وعقائد الأديان .. وهما المتعلقتان بتصور كل من :

أ ـ الذات الإلهية .　　　　ب ـ والعالم بين القدم والحدوث .

أ ـ الذات الإلهية :

و ابن رشد لا يشعر بحرج عندما يتقدم ليقدم لنا تصوره الخاص والفلسفي للذات الإلهية ، وعلة الوجود ، والمؤثر في هذا الكون ، لأنه على الرغم من أن روح التعاليم الإسلامية لا تحبذ التفكر في ذات الخالق ، بل وتنهي عن ذلك ، إلا أن طريق التأويل قد سوغ للمفكرين المسلمين أن يجعلوا هذا النهي موجهاً للعامة الذين لا يملكون أدوات البحث في هذا الميدان ، وذلك بالإضافة إلى أن « ابن رشد » كان صاحب موقف منحاز إلى معسكر الذين لا يرون أن

---

(١) المصدر السابق ص ٥٤ .

هناك مناطق محرمة أمام رحلات العقل الإنساني ، ولا حواجز يستحيل على هذا العقل تخطيها ، كما أن التراث العربي الإسلامي قد حفل بالعديد من وجهات النظر حول تصورات عديدة ومتعددة لذات الله ، ولقد تراوحت وجهات النظر هذه ما بين موقف « المجسمة المشبهة » ، الذين أخذوا بظاهر آيات القرآن الكريم ، فقرروا أن لله جسماً وأعضاء ، وبلغوا في هذا التصور الساذج حداً يدعو إلى الإغراب والاستغراب ، وما بين موقف « المعتزلة » الذين نزهوا الذات الفاعلة عن مشابهة أي شيء مُحْدَث يتصوره الإنسان ، وجعلوها « فكرة مجردة » عكست قدرتهم على التنزيه والتجريد ، إلى موقف « الأشاعرة » الذين وقفوا موقفاً وسطاً ، وإن كانوا ، موضوعياً ، أقرب إلى التشبيه .

كل ذلك قد جعل ابن رشد في حِلّ من أن يقدم لنا تصوره هو عن الذات الإلهية ، دون أن يستشعر الحرج أو التجافي مع روح البحث والولاء لهذا التراث ، وهو عندما طرق هذا الباب ، فإنه قد قدم لنا تصوراً مختلفاً تماماً عن تصور « المجسمة المشبهة » ، وعن تصور العامة ، وكذلك عن تصور المتكلمين بفرقهم المختلفة ، وإن كان قد جاء تصوره متفقاً مع تصور الفلاسفة القدماء إلى حد كبير ..

١ - فهو يقدم لنا الذات الإلهية على أنها « **عقل محض** » و « **علم خالص** » ، فيتحدث عن أن الفلاسفة « لما رأوا أن النظام الموجود ها هنا في العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه ، قضوا **أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجوداً وأن يكون معقولاً** ، وهذا بعيد عن المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة ، بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل للكثير من الناس »(١) .

وما دام هناك اتفاق على وجود علة لهذا الوجود ، وأن هذه العلة ليست

---

(١) د . محمود قاسم (نظرية المعرفة عن ابن رشد) ص ٢١ . ط . القاهرة نقلا عن : تهافت التهافت ، ط . بيروت ص ٢٢٦ .

بجسم ، وأن وجودها في غير مادة ، فإن ابن رشد يصل بهذه المقدمات إلى نتائجها الطبيعية ويقول : إنه « إذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون **جوهرها علماً أو عقلاً**(١) والفلاسفة قد أجمعوا على أن الموجودات المفارقة لغيرها إنما هي عقول محضة ، فإذا كانت علة هذا الكون هي ذات مفارقة لغيرها ، لا مفارقة نسبية فقط ، بل مفارقة للكل وبشكل مطلق ، فإن « ما هو مفارق بإطلاق أحرى أن يكون عقلاً »(٢) ، ومن ثم فإن ابن رشد ينتقد الإمام الغزالي الذي يرى أن في تسمية الذات الإلهية ، أو المبدأ الأول : عقلاً ، معنى سلبي ، فيقول ابن رشد ، بعد حديث عن أشياء يوافق فيها الغزالي .. « لا كلام معه في هذا . إلا ما ذكر من تسميته عقلاً ، أنه يدل على معنى سلبي ، وليس كذلك ، **بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين** ، بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل »(٣) .

كما يرى ابن رشد « أن ذاته (أي ذات الفاعل) التي يسمى بها صانعاً ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات ... « وأن القوم (الفلاسفة) يضعون أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط » ، وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها في مواد ، فإذا وجد شيء ليس قائماً في مادة « علم أنه عالم وعلم ، وذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في نفس من مادتها صارت علماً وعقلاً ، وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصورة المتجردة من المادة ، وإذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس متجرداً في أصل طبيعته ، فالتي هي في العقل مجردة في أصل طبيعتها أحرى أن تكون علماً وعقلاً »(٤) .

---

(١) تهافت التهافت ص ٤٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٦ .

(٣) تهافت التهافت ص ٧٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٤ .

كما يتحدث عن الفلاسفة فيرى أنهم « وقفوا على أن ها هنا موجوداً هو عقل محض ، ولما رأوا أيضاً ان النظام ، ها هنا في الطبيعة ، وفي أفعالها ، يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي ، علموا أن ها هنا عقلاً هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل ، فقطعوا من هذين الأمرين على **أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض** هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها »(1) .

وجميع هذه النصوص ومثيلاتها حاسمة في دلالتها على أن ابن رشد قد تصور علة هذا الكون عقلاً محضاً ، وعلماً خالصاً .

٢ — وبعد هذا التصور للذات الإلهية التي رآها أبو الوليد متحققة في العقل المحض ، نجده يرى هذا الوجود لهذه الذات قائماً ومتحققاً في **تركب أجزاء الوجود ، وهو هنا يفكر تفكيراً جدلياً يجتذب أعمق مشاعر التقدير والإعجاب فيرى أن « العلة » الموجودة في الكون ليس فعلها الخلق ، بمعنى الإيجاد من العدم ولا الإعدام للموجود ، وإنما هي علة تركب أجزاء العالم » ، وهو بذلك يعطي مصطلحات الفعل و « الإيجاد » معنى جديداً يقرب من معنى « النظام »** وذلك عندما يقول : « فإن كان الأول ، سبحانه ، علة تركب أجزاء العالم ، التي وجودها في التركيب ، فهو علة وجودها ولا بد ، وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له »(2) .

ثم هو يزيد هذا التصور إيضاحاً عندما يقول : « إن الارتباط الذي بينها (أي المبادئ المفارقة) هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض ، وجميعها من المبدأ الأول ، وإنه **ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط ... وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف** ، فهذا هو أقرب تعليم

---

(1) . المصدر السابق ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(2) المصدر السابق ص ٤٢ .

يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم... وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا ، ولا من مذهب أفلاطون ، وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية »[1] .

وهكذا نجد أبا الوليد ابن رشد يتصور الذات الإلهية « نظاماً » أفاد الموجودات النظام التي هي عليه ، و « علة تركب أجزائها » وارتباطها بعضها بالبعض الآخر ، و « قانوناً » يحكم الأجزاء التي يتكون منها الوجود ، كما سبق وتصورها « عقلاً محضاً وعلماً خالصاً » .

٣ ــ أما العنصر الثالث الذي به يكتمل لنا تصور ابن رشد للذات الإلهية ، فهو تصوره إياها محركاً أول للموجودات ، وذلك عندما يقول : « وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة ، فمعطي الحركة هو فاعل الأجرام السماوية »[1] وذلك لأن «الفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل ، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا : إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم ، وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم »[3] .

وإذا كان هذا « **العقل** » و « **العلم** » و « **النظام** » و « **المحرك** » هو علة تركب الكائنات والوجود كله ، وعلة نظامه وعقله ، ومن هذه الزاوية وبهذا المعنى علة وجوده ، فإن وجوده وفعله محكوم أيضاً بفعل وتقبل هذه الأجزاء المكونة للوجود ، وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر ، ومن ثم فإن تصور ابن رشد لحرية « العلة » ليس من نوع « الحرية المطلقة » بل الحرية المحكومة بالقانون والنظام والعلاقات القائمة بين أجزاء الوجود ، ولذلك فإنه « لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ، ولا بعدم شيء ما ، لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود

---

(١) المصدر السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٩ .

معدوماً أوّلاً وبالذات ، أي يقلب عين الوجود إلى عين العدم »[1] ، وذلك بسبب من أن « ترتيب الأسباب هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت »[2] ، وليست الحرية المطلقة للمبدأ الأول هي الّتي تصنع ذلك .

وإذا كان هذا التصور الذي ارتآه ابن رشد للذات الإلهية ، فلقد كان طبيعياً جداً أن يدرك هو ، كما ندرك نحن ، تميز هذا التصور عن التصورات الأخرى الّتي ارتآها المتكلمون ، وخاصة الأشاعرة منهم ، وبالأخص المشبهة ، لذات الباريء سبحانه وتعالى ، ومن هنا كان طبيعياً أن يهاجم ابن رشد تصور المتكلمين لهذه الذات ، عندما يقول : « إن المتكلمين ، إذا حقق قولهم ، وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً ، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات الّتي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته ، فلما قيل لهم : إنه يلزم أن يكون جسماً ، قالوا : إنه أزلي ، وأن كل جسم مُحْدَث ، فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة فعالاً لجميع الموجودات ، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً ، والأقوال المثالية مقنعة جداً ، إلا أنها إذا تُعُقِّبَتْ ظهر اختلالها »[3] .

فهو هنا لا يشير إلى وجود تصورات متعددة للذات الإلهية ، في نطاق الفكر العربي الإسلامي ، فقط ، بل ويرفض تصور المتكلمين ، وذلك لأنه صاحب تصور خاص رأى من خلاله الذات الإلهية ، « عقلاً محضاً » و « علماً خالصاً » و « نظاماً » و « محركاً » ، أفاد الوجود الحركة والنظام .

على أنه ينبغي لنا أن نشير إلى أن ابن رشد عندما كان يجادل المتكلمين ويفند الكثير من وجهات نظرهم ، فإنما كان يعني مدارس المشبهة والأشاعرة

(١) المصدر السابق ص ٤٠ .
(٢) ابن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص ٣٢٧ تحقيق د . محمود قاسم . ط . القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
(٣) تهافت التهافت ص ١٠٥ .

في أغلب الأحيان ، ولقد كان الإمام الغزالي أبرز فرسان الأشاعرة الذي أولى ابن رشد آراءه العناية الكبرى في البحث والمناقشة والتفنيد . ومن هنا فإن نظرة أبي الوليد إلى « المعتزلة » إنما كانت في جملتها ، نظرة مشبعة بالود والاحترام، ويكفي أن نعلم هنا أنه قد رأى أن « مذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة »(١) . وأنه قد تبنى العديد من وجهات نظرهم في العديد من الموضوعات .

ب ــ العالم بين القِدَم والحدوث :

وإذا أردنا أن نشير إلى واحدة من أهم الإضافات الخلاقة التي قدمها ابن رشد للفكر العربي الإسلامي ، بل للفكر الإنساني عامة ، والتي جسد فيها ، بعبقرية فذة ، محاولته الجريئة للتوفيق ما بين الحكمة والشريعة ، فإننا يجب أن نشير إلى مفهومه عن العالم ، وموقفه من الخلاف القديم المتجدد الذي دار ويدور حول ما إذا كان هذا العالم قديماً أم محدثاً ؟

ذلك أن الفكر الإنساني ، فيما قبل أبي الوليد ابن رشد ، قد كان يتوزعه، أساساً ، معسكران فكريان ، أحدهما معسكر الفلاسفة القدماء ، ومن ارتضى مقدماتهم ونتائجهم ، وهم يرون أن العالم قديم ، لأنه من مادة قديمة ، وإذا كانت المادة قديمة لا تستحدث، أي أنه لا أول لها، فإنه لم يسبق وجود هذا العالم موجود أوجده ، لأنه لا أول لوجوده ، ومن العسير ، إن لم يكن من المستحيل على فرسان هذا المعسكر أن يوفقوا بين فكرتهم هذه وبين فكرة الاعتراف بوجود « خالق » لهذا « العالم »، مهما حفلت كتبهم وأثارهم ببعض العبارات والصيغ التي نعتقد أن مدلولاتها أقرب الى المجازات ــ المقصود بها التخلص والمداراة ــ منها إلى الحقائق في هذا الباب .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٩ .

وثانيهما معسكر المفكرين المؤمنين بالأديان السماويـة ، وفي مقدمتهم المتكلمون من علماء هذه الأديان ، وكانوا ، فيما قبل أبي الوليد ، تجمعهم فكرة أساسية تؤكد أن هذا العالم لم يكن ثم كان ، وأن الذات الإلهية كانت زمناً ولا شيء معها ، ثم أوجدت هذا العالم وخلقته من العدم .

وكانت صورة هذا الصراع الفكري ، تبدو بغير أمل في اللقاء بين مختلف الأطراف ، وظلت الحال كذلك حتى قدم ابن رشد فكرته العبقرية في هذا الموضوع .. فماذا قال ؟

لقد قال ابن رشد : إن العالم قديم ومُحْدَث – (بفتح الدال) – في ذات الوقت ؟ وأنه لا أول لوجوده ، ولم يُخْلَق من العدم ، ولكن له مُحْدِثاً (بكسر الدال) وخالقاً وموجداً ؟! أما تفسير هذه المقولة التي تبدو وكأنها وعاء اشتمل على مجموعة من الأضداد المتنافرات ، فإن أبا الوليد يبسطه بسطاً يجذب إليه العقول والقلوب والأفهام .

فهو يتحدث إلى المتكلمين ، بمنطقهم ، ليقنعهم فيقول لهم : إنكم تقرون بأن الخالق قديم ، لا أول لوجوده ، ولم يسبق وجوده زمان ، وأن العالم فعله ، فلا بد أن يكون مثله قديماً ، لا أول لوجوده ، ولم يسبق وجوده زمان ، وذلك لأن « من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه : يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان محدود ، وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء ، أعني أن لا يكون على وجوده الكامل ، أو يكون من ذوي الاختيار »(١) وأنه لا تراخي بين وجود الفاعل ووجود فعله ، في حالة ما إذا كان الفاعل قديماً ، لأن « الفاعل الواحد ، إن كان أزلياً ، ففعله ... هو فعل دائم أزلي ، لا في وقت دون وقت ، فإن الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة إلى الفعل هو فاعل مُحْدَث – (بفتح الدال) – ضرورة ، ومفعوله

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠ .

مُحْدَث – (بفتح الدال) – ضرورة ، وأما الفاعل الأول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام »(١) .

وهو ينفي نفياً قاطعاً أن يكون العالم قد خلق من لا شيء ، أو أنه كان عدماً ثم وجد ، لأن عنده أن الوجود لا يتعلق بالعدم مطلقاً ، وأن الشكوك التي ترد في هذا المقام إنما هي « أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق، أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل ، لا بالقوة ولا كان ممكناً . فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل ، بل اخترعه اختراعاً »(٢) . بل ويهاجم الإمام الغزالي ، ومن ورائه الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من العدم، ويقول لهم : إن مفهومكم هذا غريب عن الإسلام ، وذلك عندما يقول : « وأما ما تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء، فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة ، من قال منهم بحدوث العالم أو لم يقل . فما قالوه إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان »(٣) .

ولكن ... إذا كان الأمر كذلك ، فما هو كنه « الخلق » و « الفعل » ، كما يتصوره ابن رشد ؟ وما هو « دور » (الفاعل) و « العلة » و « الخالق » في عالم لا أول لوجوده ، ولم يخلق من العدم ؟

إن ابن رشد يقدم لنا مفهوماً جديداً ومبتكراً عن معنى « الخلق » و « الفعل »، عندما يقسم الوجود إلى « وجود بالقوة »، وهو الممكن ، و « وجود بالفعل » ، وهو مرتبة في الوجود تلي الوجود « بالقوة » ، وعندما يرى أن « الفعل والخلق » ليس شيئاً آخر غير الانتقال بالموجود من مرحلة « الوجود بالقوة » إلى مرحلة « الوجود بالفعل » ، هذا في الإيجاد ، أما في الإعدام فإن الذي يحدث هو

---

(١) المصدر السابق ص ٨٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٧ .
(٣) المصدر السابق ص ٩٨ .

الانتقال بالموجود من مرحلة « الموجود بالفعل » إلى مرحلة « الوجود بالقوة » ، وعند ذلك يعرض للوجود الإعدام ، **« وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين ، أما في الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فيرتفع عدمه، وأما في الإعدام فينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه »**[1] .

وإذا كانت هذه العملية هي « الخلق » و « الفعل » و « الإحداث » عند ابن رشد ، وإذا كانت ، كما هو الواقع ، عملية دائمة ولا تنتهي في العالم ، فإننا نكون بإزاء عملية خلق وإحداث لا ينقطع أبداً ، أي أن هناك دائماً وأبداً وباستمرار أشياء توجد وأشياء تعدم أو تتحول ، ومن ثم فإن « الفاعل المحدث » هنا هو « فاعل ومحدث » باستمرار ، لا كما يتصور الأشاعرة أنه قد خلق العالم من العدم مرة واحدة ودفعة واحدة ثم فرغ من ذلك ، ومن ثم فإن المُحْدِث — (بكسر الدال) — عند ابن رشد أحق باسم المُحْدِث — (بكسر الدال) — منه عند الأشعريين ، وكأنه بذلك يسحب من تحتهم الأرض وينتزع اللواء .

وبهذه المفاهيم ينكر ابن رشد ذلك التقسيم الجامد الذي يوزع جبهات الفكر والصراع حول هذا الموضوع ، ويقدم لنا مفهوماً جديداً لا أعتقد أنه قد سبق إليه ، وهو يعلل سر ذلك الصراع الذي ظل زمناً طويلاً دون لقاء أو توفيق بأن العالم قد « أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم ، فمن غَلَّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غَلَّب عليه ما فيه من شبه المُحْدَث سماه مُحْدَثاً ، وهو في الحقيقة ليس مُحْدَثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فان المُحْدَث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة »[2] .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨ .
(٢) فصل المقال ص ١٣ .

ولا نعتقد بعد تقديم هذين النموذجين — تصور ابن رشد للذات الالهية، وحديثه عن العالم بين القِدَم والحدوث — إلا أن فيلسوفنا الكبير قد نجح حيث أخفق الكثيرون ممن طرقوا قبله باب التوفيق بين نواميس الحكمة وعقائد الأديان .

٣ — ابن رشد والمجتمع ..

هناك عيب يصيب الدراسات التي تقدم عن بعض فلاسفتنا أحياناً ، وهو خاص بإغفال ، متعمد أو غير متعمد ، لعلاقة هؤلاء الفلاسفة بمجتمعاتهم ، وتفاعلهم مع هذه المجتمعات ، ودورهم في دفع عجلة التقدم السياسي والاجتماعي والحضاري لهذه المجتمعات ، والاقتصار من صور حياتهم وأحداثها على ما هو متعلق ، مباشرة أو بصورة غير مباشرة ، بالفكر الفلسفي ، والطب أو الفلك أو الرياضيات أو غيرها من العلوم والفنون التي اسهموا فيها وتركوا فيها الآثار .

وهذا العيب قد أصاب بعض الدراسات التي قدمت عن أبي الوليد، حتى لقد كادت قضاياه الفلسفية أن تحجب عن قارئه قسماته الأخرى ، فلا يبصره العملاق المتعدد الجوانب والكفاءات والنشاطات ، وبالذات رجل المجتمع ، المدلي بدلوه فيما حفلت به حياة مجتمعه من قضايا وأحداث .

والأمر الذي يجعل هذا العيب أكثر شذوذاً في فكرنا العربي الإسلامي، أن هذا الفكر وعمالقته لم يعرفوا ذلك الانفصام الذي عرفته بعض المجتمعات ما بين « الفكر » و « العمل » ، وإنما جسدت حياة هؤلاء المفكرين ، ونواحي هذه النشاطات العقلية ، أروع تجسيد تلك الوحدة ما بين اهتمامات المفكر وسلوكه ، ما بين مشاغله العقلية وآماله في تطبيق نظرياته في المجتمع الذي يعيش فيه ، وذلك لأنهم قد اشترطوا ذلك الربط المتين بين هاتين الناحيتين في كل الحالات ، وقالوا إنه « إنما تكون الأقاويل التي يحث بها على السنن

مقنعة ، إذا كان المشيرون بها ذوي صلاح وحسن فعل ، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة ها هنا معلومة لنا وموجودة فينا ، فإنه إذا وجد فينا الخلق الذي نحث عليه ، كان قولنا في الحث عليه أشد إقناعاً »(١) .

وابن رشد نموذج من النماذج الجيدة في صدق هذا القول الذي نقول ، ونحن نستطيع أن نقدم العديد من الأدلة على ذلك وخاصة إذا ما تناولنا موقفه من بعض القضايا التي شغلت حيزاً كبيراً من اهتماماته، والتي ربطت فكره وربطته بحياة المجتمع والناس ، وذلك مثل :

أ — نظريته في المعرفة . ب — موقفه من السياسة .

جـ — نظريته في الحرية . د — موقفه من المرأة .

أ — نظريته في المعرفة :

وابن رشد وإن لم يفرد مبحثاً من مباحثه تحت عنوان (نظرية المعرفة) إلا أنه قد أعطانا مفهوماً في المعرفة لا أعتقد إلا أننا فخورون به أيما فخر ومعتزون به أيما اعتزاز وخاصة بعد أن وجدناه سابقاً لأحدث النظريات العلمية التي تبلورت حديثاً في هذا الباب وتراثاً لها في كثير من الجوانب والعناصر الخاصة بهذا الموضوع .

فهو في خلال مناقشاته لقضية « العلم الإلهي » و « علم الإنسان » والفرق بين العلم القديم والعلم المُحْدَث — (بفتح الدال) — وهي مناقشات عرضت أصلاً خلال الحديث عن العلم الإلهي ، وهل يعلم الله الجزئيات ، إذا كان علمه « كلياً » ؟ — نجده يفرق تفرقة حاسمة بين العلم الإلهي القديم والعلم الإنساني المُحْدَث .

(١) ابن رشد (تلخيص الخطابة) ص ١٤٠ ، ١٤١ تحقيق د . محمد سليم سالم . ط . القاهرة سنة ١٩٦٧ م .

وإذا كنا قد سبق وأشرنا إلى أن ابن رشد قد تصور الذات الإلهية « علماً خالصاً » فإننا نزيد هنا فنقول : إنه رأى أن علاقة هذا العلم القديم بالموجودات هي علاقة الإيجاد « إذ كان علة لها لا معلولاً عنها »[1] .

أما علمنا نحن ومعرفتنا فلقد أبصر ابن رشد منذ قرون أنها معلولة للوجود، ونابعة مما يحيط بالإنسان من أشياء وحقائق موضوعية مستقلة عن ذهنه وفكره، فلنستمع إليه وهو يتحدث عن تفرقة الفلاسفة المشائين بين العلمين : القديم، والمُحْدَث — (بفتح الدال) — فيقول : إنهم « ليس يرون أنه (أي الله) لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن ، بل ولا الكليات ، فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الوجود، والأمر في ذلك (أي في العلم القديم) بالعكس »[2] . وهو موقف جدير بالاهتمام والإبراز ، وذلك لأنه إذا كان علم الإنسان ومعرفته ، سواء منها ما هو كلي أو جزئي ، إنما ينشأ عن الوجود والموجود ، وهي معلولة له وصادرة عنه ، فمعنى ذلك أن الوجود الموضوعي للأشياء إنما هو أمر سابق لوجودها في الأذهان ، وأن ابن رشد قد حدد هنا موقفاً واضحاً وحاسماً من قضية العلاقة بين « الفكر » و « المادة » يعطي السبق والأولية في الوجود والتأثير للوجود الموضوعي للموجودات .

وهو يزيد هذه المسألة حسماً ، ويدعمها بدليل جديد عندما يتحدث عن أن علمنا ومعارفنا إنما تتطور وتتغير بتغير الموجودات الموضوعية ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو مُحْدَث بحدوثه ، ومتغير بتغيره »[3] ، وذلك لأن « وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا »[4] ، وأن تغير علمنا إنما هو حتمي عندما تتغير الموجودات الموضوعية «لأن حدود التغيير في العلم عند

---

(١) ابن رشد (ضميمة في العلم الإلهي) ص ٢٩ ط . صبيح « ضمن مجموعة » .
(٢) فصل المقال ص ١١ .
(٣) المصدر السابق ص ١١ .
(٤) ضميمة في العلم الالهي ص ٢٨ .

تغير الوجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المُحْدَث »[1].

بل إننا لنجد لابن رشد صياغات نظرية جيدة في امتيازها ووضوحها يتحدث فيها عن العلاقة ، علاقة التفاعل ، ما بين « الفكر والعمل » وذلك عندما يتحدث عن الغايات التي من أجلها يقدم أهل « المشورة » مشورتهم ، وكيف أن هذه الغايات إنما هي نتائج الأفكار وثمرة العمل ، وكيف أن « الأشياء » النافعة إنما هي مقدمات للأفكار فيقول : « ومن أجل أن المشير إنما غرضه المقدم في فكره هو أن يشير بالشيء النافع الذي نلزم عنه واحدة واحدة من هذه الغايات ، وذلك أن هذه الغايات هي أول الفكرة وآخر العمل، والأشياء النافعة هي آخر الفكرة وأول العمل وأعني بأول الفكر النتيجة ، وبآخر الفكر المقدمات »[2].

وهذه النصوص التي أشرنا إليها ، والتي أوردنا بعضها ، وإن تكن قليلة، إلا أن وضوحها وحسمها ، إنما يجعلنا نؤكد ، ونحن على ثقة مما نقول : **أن ابن رشد قد وضع لنا أساساً متيناً لنظرية متقدمة في المعرفة ، وهي ما زالت تنتظر منا البلورة والتطوير والاستكمال.**

ب — موقفه من السياسة :

والحديث عن موقف ابن رشد من السياسة ونشاطاته في هذا الميدان ، واهتماماته بهذا اللون ، وإن تكن قد اهملت دراستها من قبل عديد من دارسيه ، إلا أن هذا الإهمال لا يمكن أن يعكس ضيقاً في حيز النشاط الذي بذله ابن رشد في نطاقها ، ولا قلة في الأفكار السياسية التي خلفها لنا ، وحفظتها آثاره التي بين أيدينا ، على الرغم من أنها لا تمثل كل ما خلف لنا من آثار .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ .

(٢) تلخيص الخطابة ص ٩٠ .

وإذا كانت الدراسة المتخصصة في هذه الجزئية من جزئيات أفكار ابن رشد ونشاطاته تستطيع أن تقدم الكثير من الصفحات، بل والفصول عن فكره السياسي ومواقفه السياسية، فإن هذا الحيز الذي نقدم فيه هذا الحديث يسمح لنا أن نسوق ، فقط ، بعض الإشارات في عدد من النقاط :

* فابن رشد قد ألف في السياسة ، وترك لنا أثاراً أوقف الحديث فيها ، أساساً ، على الفكر السياسي ، وذلك مثل شرحه لجمهورية أفلاطون ، وجوامع سياسة أفلاطون ، وسواء أكان هذا النص الذي استخدمه هو لأفلاطون أم لأرسطو أم خليطاً من نصوصهما، إلا أنه حديث في السياسة يعكس إضافة ابن رشد وآراءه ، كما أنه قد شرح عقيدة الإمام المهدي محمد بن تومرت ، إمام دولة الموحدين ، وهي عقيدة ، بسبب من أن صاحبها ، (مهدي) ومؤسس دولة ، ذات جانب سياسي ملفت للأنظار ، كما أنه قد كتب حول الإمامة، وفي مخطوطة بمكتبة « الأسكوريال » بأسبانيا ، حديثاً عن بعض مؤلفات ابن رشد ، نجد فيها ذكر إحدى مقالاته التي يوحي اسمها ، رغم عدم وضوحه بالكامل ، أنها في هذا الموضوع ، موضوع السياسة ، وهي : « مقالة في كيفية دخوله في الأمر ... جل من علوم الإمام ... » .

* كما أن ابن رشد قد أفاض في كثير من ثنايا شروحه على أرسطو وتلخيصاته لآثاره في الحديث عن الأمور السياسية ، ونحن نجده ، مثلاً يتحدث عن أنواع السياسات ، ويقول : إنها « بالجملة أربع : السياسة الجماعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة جودة التسلط ، وسياسة الوحدانية ، وهي الكرامية » ، ثم هو يرى أن الهدف من السياسة دائماً إنما هو تنظيم شؤون المجموع لا الفرد « **وهذه السياسات كلها المقصود بالسنن الموضوعة فيها ، إنما هو المدينة والكل لا الشخص** » ، وبعد أن يتحدث عن كل نوع من أنواع هذه السياسات ، يقول إن « الجماعية هي التي تكون الرياسة فيها بالاتفاق والبخت (الانتخاب)... إذ كان ليس في هذه المدينة لأحد على أحد فضل » ، وان سياسة « خسة

الرياسة هي التي يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الأتاوة والتغريم ... على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول « وان سياسة » جودة التسلط هي التسلط الذي يكون عن طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة » أي التي تكون القوة فيها للقانون ، وان « وخدانية التسلط هي الرياسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرياسية ، ولا ينقصه منها شيء بأن يشاركه فيها غيره » .

إن ابن رشد إلى جانب حديثه هذا عن أنواع السياسات، يزكي بعضها ويشير به ، ويذم بعضها وينفر منه ، فهو يرى في « جودة التسلط » التي يكون « السلطان فيها للقانون وأحكامه النوع » الذي يحصل به صلاح حال أهل المدينة ، والسعادة الإنسانية ، ولذلك كان هؤلاء أهل فضائل واقتدار على الأفعال التي تصلح المدينة ، وأهل حزم وتحرز مما شأنه أن يفسد المدينة من خارج أو من داخل ، وإنه إذا كانت الرياسة فيها للأخيار ذوي الأفعال الفاضلة عرفت (بالإمامية) وعلى الضد منها تماماً (وحدانية التسلط) والانفراد بالسلطان .

ثم نجده يحكم على كل سياسة ، أولها ، بناء على الهدف منها والغاية المبتغاة من ورائها ، لأنه « ليس ينبغي أن يخفى علينا من هذا الذي رسمنا به هذه السياسات غاية كل واحدة منها ، لأنا إذا عرفنا الغاية علمنا الأشياء المختارة من أجل الغاية ، فغاية السياسة الجماعية : الحرية ، وغاية خسة الرياسة : الثروة ، وغاية جودة التسلط : الفضيلة والتمسك بالسنة ، وغاية الوحدانية : الكرامة ، أي كرامة الحاكم الفرد » .

وإذا كان قد مدح لنا « جودة التسلط » القائمة على سيادة « السنن والقوانين » وسلطانها ، فإنه لا ينسى أن يحدد أي نوع من « السنن والقوانين » يحبذ ويريد ، وذلك عندما يقول إن «السنن النفيسة الخطيرة هي السنن العادلة، أعني الموضوعة في العدل » ، بل إنه يذهب إلى ما هو أبعد في العمق والعبقرية عندما يقول : إن مفهوم العدل يختلف من سياسة إلى أخرى باختلاف الهدف

من هذه السياسة ، لأن « هذه السنن النفيسة ، أعني السنن العادلة ، تختلف في السياسات بحسب اختلاف غايتها .. مثال ذلك أن العدل في سياسة التغلب : أنه لا شيء على الرئيس إذا لطم المرؤوس ، وفي سياسة الحرية : العدل في ذلك أن يُلْطَم الرئيس اللطمة التي لطمها » ، أي أن العبرة بالمضمون ، مضمون القانون وكيف يطبق لا بالنصوص والشعارات والصياغات .

ثم لا ينسى ابن رشد أن يشير ، بمنطقه الجدلي ، إلى أنه من الخطأ أن يحسب الإنسان أن هذه الأنواع من السياسات التي عددها وأشار إليها ، هي منفصلة عن بعضها تمام الانفصال، وأن الحدود بينها وبين بعضها والآخر واضحة المعالم والتغاير والتمييز وذلك لأن «هذه السياسات... ليس تُلْغَى بسيطة ، وإنما تُلْغَى أكثر من ذلك مركبة ، كالحال في السياسة الموجودة الآن ، فإنها إذا تُؤَمَّلَتْ توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب »،(١) وهو بذلك يوجه الباحث إلى التنقيب عن المضمون والعناصر التي تتكون منها أنظمة الحكم والقواعد التي تقوم عليها السياسات ، ويحذره من الاكتفاء بمجرد معرفة العنوان .

* ولم يكن حديث ابن رشد في السياسة مقصوراً فقط على تعليقاته وإضافاته الذكية والمتعددة على شروحه وتلخيصاته ومجاميعه على آثار حكيم اليونان ، بل لقد تعدى الأمر إلى نطاق التطبيق على ظروف عصره ، وتراث السياسة والحكم عند العرب والمسلمين، ولقد سبق وأشرنا إلى ملاحظته الذكية على تقسيمات أرسطو لأنواع السياسات ، وكيف أبصر ابن رشد أن التفاعل والعلاقات الجدلية والتداخل بين الأنظمة والأنواع المختلفة هو سمة السياسة في عصره وطابع الأنظمة التي أبصرها وتمثلها في ذلك الحين .

وإذا كان أبو الوليد قد عاش في مجتمع تميز بنفوذ للفقهاء المحافظين

---

(١) تلخيص الخطابة ص ١٣٥ — ١٤٠ .

غير قليل ، وباستبداد لقادة الجند ، مهدت له ودعمت من أركانه الصراعات المسلحة الدائمة التي كانت قائمة بين العرب في الأندلس وبين أعدائهم في شمال البلاد ، فإنه قد تحدث عن الأضرار السياسية لهذين العنصرين ، « طغيان الكهنة » . و « طغيان الجند » واستبدادهم وتعديهم الحدود التي في إطارها يؤدون للوطن ما عليهم من واجبات ، فهو يتحدث عن أن « طغيان الكهنة هو أسوأ طغيان » وعن أن للجيش اختصاصات محددة يجب أن لا ينحرف عنها أو يتعداها ، إذ « ليس على الجيش واجب غير السهر على حرس الأمة » ، فإذا ما تعدى ذلك ، وتنكر لمسؤولياته المقدسة ، واستبد باقتصاديات البلاد ، وأقطعه السلاطين الأرض والقرى ، قال ابن رشد « وتعد إقطاعات الجيش آفة الدول » ، ثم لخص هذه الحالة من الخلل في المجتمع بكلمته القاسية عندما قال : « وما يحدث لو أكلت كلاب الراعي غنمه » ؟! .

أما النموذج الجيد من أنظمة الحكم والسياسة التي يحبذها ابن رشد ويمنحها إعجابه ، فهو النظام الشوري الذي أقامه العرب المسلمون في شبه الجزيرة العربية قبل أن تسيطر قوانين الإقطاع الأموية على معالم التجربة الإسلامية الثورية البكر ، فهو يقول : « وتعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون » ، ثم يدين الحكم المطلق والانقلابات التي جاء بها الإقطاع الأموي بقوله : « وقد أفسد معاوية هذا المثل الأعلى الرائع بإقامته حكم بني امية المطلق ، وفتح تاريخ الانقلابات التي لم تخرج جزيرتنا من نطاقها »(١) .

* بل إن المحنة الفكرية والاجتماعية والشخصية التي تعرض لها ابن رشد من قبل السلطان في سنة ١١٩٥ م ، والتي نفي فيها من العاصمة ، وأحرقت كتبه ، وحرم على الناس ، أثناءها ، دراسة الفلسفة ، لتعد هي الأخرى دليلاً جيد البرهنة على مكانته في عالم السياسة ، لا كمفكر فقط ، بل وكقطب

(١) ارنست رينان (ابن رشد والرشدية) ص ١٧٠ ، ١٧١ ترجمة عادل زعيتر . ط . القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

من أقطاب النشاط العملي لهذا اللون من ألوان اهتمامات الناس ونشاطاتهم .

فهو قد كان يومئذ المفكر الكبير صاحب النفوذ في بلاط السلطان ، والذي عهدت إليه الدولة منذ سنة ١١٦٩ م بإنجاز أكبر مشروع فكري عرفه عصره ، وهو التفسير والتلخيص والتقدم لآثار أرسطو ، ووضعها بين يدي حضارة العرب المسلمين .

وهو الذي قيل « إن من أسباب نكبته هذه اختصاصه » بأبي يحيى « أخي المنصور ، والي قرطبة »[1] أي أنه كان صاحب وجهة نظر ، وجزءاً من تيار سياسي يعمل على نقل السلطة من المنصور إلى أخيه أبي يحيى ، ومن ثم علماً من أعلام أحد الأحزاب السياسية المتصارعة على السلطة والسلطان .

وهو الذي كان يتحدث إلى السلطان بثقة وكبرياء مستمدين من مكانته الفكرية ، وعندما يناديه يقول له يا أخي ، ويسميه أحياناً : « ملك البربر » مما أحقد عليه السلطان، لإغفاله « ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتحيلو الكتاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق » ولأنه لم يكن ممن « عرف زمانه فَمَانَه ، وميز مكانه فكانه ! »[2] ، كما يقولون .

بل ان توقيت وقوع هذه المحنة ليعد كذلك دليلاً على اشتغال أبي الوليد بأمر السياسة العملية في مجتمعه ، فهي قد حدثت من جانب سلطان لا يعادي علوم القدماء وصناعة الحكمة ، ولكنه كان ذاهباً لقتال الأعداء في شمال البلاد ، ومن ثم كان في حاجة إلى استرضاء حزب « الفقهاء المنصوصين » وهو حزب كانت له مواقع فكرية ذات صلة وثيقة بمواقف السياسة والإدارة والمصالح والصراعات التي تحفل بها البلاد في ذلك الحين ، أما رفع هذه المحنة ورد الاعتبار لابن رشد ، فلقد حدث بعد عودة « المنصور » إلى مراكش من

(١) المرجع السابق . ص ٤٣٨ (نقلا عن سيرة ابن رشد التي كتبها الانصاري) .

(٢) المعجب في تلخيص اخبار المغرب . ص ٣٨٤ .

رحلة القتال هذه ، وعند ذلك ألغيت مراسيم المحنة وعادت لابن رشد حظوته ومكانته في البلاط من جديد(١) .

وإذا كان في ذلك الدليل ، كل الدليل على أن ابن رشد قد كان صاحب موقف سياسي ، سواء في مجال النظرية أو التطبيق ، في الصراع الداخلي بمجتمعه في بلاد المغرب والأندلس ، فإن مجموع آراء هذا الفيلسوف الكبير ، ومذهبه المتبلور في مختلف الفروع الفكرية التي انتج فيها ، لتمثل موقفاً سياسياً متعلقاً بصراع الحضارات الذي شهده عصره ، وعلى أرض الأندلس بالذات ، فالحضارة العربية الإسلامية ، بأفقها المستنير وطابعها العقلاني وروحها العلمانية ، كانت تخوض صراعاً بلغ حد امتشاق الحسام ضد بقايا التخلف والرجعية وضيق الأفق التي كانت تمثلها الرجعية الكنسية في أوروبا ، صاحبة محاكم التفتيش وحرق العلماء وتحريم الطب ، ومنع النوافذ الفكرية من الانفتاح على مختلف تيارات الحياة ، ولقد كان ابن رشد صاحب موقف محدد وواضح من هذا الصراع ، فلقد وقف إلى جانب الحضارة العربية الإسلامية العقلانية العلمانية ، ضد الكهنوت والتخلف ، وزود ترسانة الفكر العربي الإسلامي بالعديد من الأسلحة في هذا الصراع .

وإن مقارنة بسيطة بين موقفه هذا ، وموقف فيلسوف متصوف كبير ، ومعاصر له كمحيي الدين بن عربي (١١٦٥ — ١٢٤٠ م) الذي وقف من الأديان والحضارات والصراعات موقفاً لا أحسبه ، في النهاية ، إلا مميعاً لمعالم هذه الصراعات بين ما هو متقدم وما هو رجعي ، والذي يلخص مذهبه في ذلك بقوله :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان وديـر لرهبـان

---

(١) ابن رشد والرشدية . ص ٣٨ .

وبيت لأوثـان وكعبة طـائف وألـواح تـوراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبـه فالحب ديني وإيمـاني

كما يقول :

عقد الخـلائق في الإلـه عقائدا وأنا اعتقدت جميع مـا عقدوه(١)

ولا نحسب الباحث ، رغم إعجابه وإعجابنا بشعر ابن عربي ، إلا واجداً في موقفه هذا ، الذي يقبل كل شيء وكل عقيدة وكل موقف ، موقفاً يطمس معالم التيارات والمعسكرات التي كانت تتصارع في شبه الجزيرة الأيبيرية — « الأندلس » — في ذلك الحين .. وهو موقف متخلف ، ساق ابن عرابي إليه أرضية « الذوق » و « الشهود » التي وقف عليها كمتصوف عملاق بينما قاد العقل ، أداة الفيلسوف الأولى ، ابن رشد إلى موقف محدد وواضح المعالم ، إلى جانب كل ما هو متقدم وخير في هذه الصراعات .. وهو موقف حضاري وثيق الصلة بالسياسة إلى حد كبير ..

جـ — موقفه من الحرية :

وقبل ابن رشد كان هناك في الفكر العربي الإسلامي تياران أساسيان أصيلان ، فيما يتعلق بمشكلة الحرية الانسانية : تيار « الاختيار » الذي يقر للإنسان بحريته ، ويراه صانع أعماله وحياته وتاريخه ، والمسؤول الأول والأخير عن تبعات كل ذلك ، ويمثله في المدارس الفكرية المعتزلة ، أصحاب العدل والتوحيد ، والثاني : تيار « الجبر » ، الذي يجرد الإنسان من قدرته على الاختيار والفعل وينسب أفعاله إلى الله . ولقد كان هذا التيار « الجبري » تتوزعه مدرستان ، تغالي إحداهما في الجبر ، فترى الإنسان كالريشة المعلقة في مهب الريح ،

(١) ابن عربي (فصوص الحكم) ، ص ٢٨٩ ، تحقيق ودراسة : د . ابو العلا عفيفي ط . القاهرة سنة ١٩٤٦ م.

لا حيلة لها في الميل في أي اتجاه من الاتجاهات ، وتخفف المدرسة الجبرية الثانية من صياغتها للقضية . فتنسب للإنسان فعلاً على سبيل المجاز ، وتنسب حقيقة هذا الفعل إلى الله ، وتسمي نصيب الإنسان في ذلك (بالكسب) ، ولكن تتبع المعتزلة لحجج هذه المدرسة « الجبريـة المتوسطة » ، وإثباتهم أن « الكسب » هو لفظ لا معنى له ، ولا حقيقة لوجوده في هذا المقام ، قد أكد أن أرض الجبرية واحدة ، وموقفهم في النهاية واحد ، وأن الأشاعرة ، وهم جبرية متوسطة وكذلك غلاة الجبرية ، يجمعهم جميعاً موقف معاد لحرية الإنسان ، ونابع من إفكارهم فعالية الأسباب ، وعلاقة المسببات بالأسباب[1] .

وإذا كان ابن رشد قد هاجم المجبرة عموماً ، وأفرد لتنفيذ حجج الإمام الغزالي كتاباً مستقلاً ، وهو من أئمة الأشاعرة ، فإن موقفه من قضية الحرية لم يكن في إطار مدرسة الاعتزال كما حددته هذه المدرسة خلال عدة قرون ، فلقد اختلف معهم ابن رشد ، جزئياً ، في هذا الموضوع .

فنحن نجده يفرق ما بين « الإرادة » المنبعثة من داخل الإنسان ، والصادرة عن شوق للفعل أو الترك ، نابع من تخيل أمرٍ ما أو تصديقه ، وبين تحقيق هذه الإرادة في الواقع والتطبيق ، فالإنسان حر مختار في الإرادة ، أما تطبيق الإرادة وفعل المراد فهو محكوم بما يحيط بالفاعل من ظروف موضوعية وحقائق مادية في الحياة[2] .

بل إن هذه الإرادة المنبعثة من الداخل قد رآها ابن رشد ثمرة لعاملين : أحدهما داخلي مرتبط بالتكوين الذاتي للإنسان ، والثاني انعكاس للظروف الخارجية المحيطة بالإنسان المريد[3] .

---

(١) انظر في تفصيلات هذه القضايا ، وآراء الفرق فيها كتابنا (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ سنة ١٩٧٢ م.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٢٢ — ٢٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٦ .

وإذا كانت هذه « القيود » و « الإلزامات » التي رآها ابن رشد مثقلة لإرادة الإنسان الحر المختار ، إنما ترجع أساساً للوزن الذي أعطاه للظروف الموضوعية المحيطة بالإنسان المريد ، وإلى إيمان ابن رشد المطلق بالعلاقة القائمة بين الأسباب والمسببات ، فإنه لا يمكن أن نتوهم أن موقفه هذا « يقترب من حل الأشاعرة » لهذه القضية ، وأن نظرته هذه « تقترب من نظرة الأشعري والغزالي »[1] ، كما تصور ذلك بعض الدارسين ، لأن « القيود » التي أبصرها ابن رشد على حرية الإنسان إنما تنبع من إبصاره لفعاليات الظروف الموضوعية على تصرفاته ، وعلاقة الأسباب بالمسببات ، بينما « إلغاء » الأشاعرة ، عملياً ، لحرية الانسان ، نابعة من إفكارهم ، فعاليات الأسباب وعلاقاتها بالمسببات ، فهما على طرفي نقيض .

ولعل الذي زحزح ابن رشد جزئياً ، عن أرض المعتزلة ، بصدد هذه القضية الهامة ، إنما هو الوزن الكبير ، نسبياً ، الذي أعطاه للظروف المحيطة بالإنسان ، على حساب حرية هذا الإنسان وقدرته على الفعل والاختيار ، وهو الذي قرّبه كثيراً من أصحاب « الحتمية في الطبيعة »[2] .

فهو لم يكن معتزلياً تماماً ، وإن كنت اعتقد أن شقة الخلاف بينهم وبينه في هذا الباب من الممكن أن تضيق جداً بعد دراسة مقارنة ما بين « الأسباب الموضوعية » المؤثرة على حرية الإنسان ، عند ابن رشد ، وما بين « الألطاف » الإلهية عند مدرسة الاعتزال[3] كما أن ابن رشد قد رفض الموقف الأشعري بكل إصرار ، عندما رأى أن « الإنسان ليس مختاراً مطلقاً ، ولا مقدراً عليه مطلقاً ، أي أن الاختيار تام غير مقيد في النفس، وإنما هو محدد بقدر الأحوال الخارجية ، وتكون العلة الفاعلة لاعمالنا في أنفسنا ، ولكن العلة الموجبة

(١) عبده الحلو (ابن رشد فيلسوف المغرب) — ص ٨١ ، ٨٢ ، ط . بيروت سنة ١٩٦٠ م.
(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٢٦ .
(٣) القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ١٣ تحقيق د. أبو العلا عفيفي . ط . القاهرة .

خارجة عنا(١) ، وهو موقف متميز ، وإضافة من إضافات ابن رشد إلى فكرنا السياسي الذي أغناه بكثير من الاجتهادات .

د ــ موقفه من المرأة :

أما عن موقفه من المرأة ، ومن رأي المجتمع فيها ، ونظرة الرجل إليها ، وقضية تحررها من القيود التي تراكمت على فعاليتها وضميرها بمرور القرون والحضارات ، فإنه موقف بالغ درجة قصوى من العمق والنضوج .

فهو يفرق ما بين الاختلافات « الطبيعية » وما بين الاختلاف في « الدرجة » بين من يتفقون في « الطبيعة الواحدة » ، ويرى أن للإنسان ، رجلاً كان أو امرأة ، « طبيعة واحدة » ، وأن الاختلاف بينهما إنما هو في « الدرجة » فقط ، وأنه إذا كانت هذه الاختلافات في « الدرجة » قد جعلت للرجل امتيازاً في بعض المجالات فإنها قد جعلت للمرأة ميزات تفوقت بها عليه في أنحاء أخرى ، وذلك عندما يقول : « وتختلف النساء عن الرجال درجة لا طبيعة ، وهن أهل لكل ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة .. الخ .. الخ .. ولكن على درجة دون درجتهم ، وهن يفقنهم أحياناً كما في الموسيقى »(٢) .

أما عن الأوضاع المزرية التي وصلت إليها المرأة في عصره الإقطاعي ، فإنه يرى أن سببها ميراث حالة من العبودية دامت قروناً طويلة ، وهي حالة اجتماعية ، ومن ثم فإن تغيرها هو أمر ممكن ، بل إن ابن رشد يدعونا إلى هذا التغيير عندما ينبه على أن وضع المرأة هذا إنما هو سبب في « البؤس الذي يلتهم مدننا » بسبب كثرة النساء العاجزات عن الإسهام في الحضارة بما يمكن أن يكون لديهن من قدرات وإمكانيات ، وليس هذا فحسب، بل

---

(١) ابن رشد والرشدية ص ١٦٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٧٠ .

لقد تحولن إلى عبء على كد الرجال وكسبهم ، وهو في هذا الباب يقول : « لا تدعنا حالنا الاجتماعية نبصر كل ما يوجد في إمكانيات المرأة ، ويظهر أنهن لم يخلقن لغير الولادة وإرضاع الأولاد ، وقد قضت هذه الحال من العبودية فيهن على قدرة القيام بجلائل الأعمال ، ولذا فإننا لا نرى بيننا امرأة مزينة بفضائل خلقية ، وتمر حياتهن كما تمر حياة النباتات ، وهن في كفالة أزواجهن أنفسهم ، ومن هنا أيضاً أتى البؤس الذي يلتهم مدننا ، وذلك أن عدد النساء فيها ضعف عدد الرجال ، ولا يستطعن كسب الحاجي بعملهن »[1] .

وهذا موقف من أعمق المواقف الفكرية التي تناولت قضية المرأة وتحريرها منذ عدة قرون ، وربطتها بالإنتاج والاقتصاد ، وهو دليل على شمول الموقف الرشدي لأنحاء كثيرة من المجتمع ، وإسهامه إسهامات هامة في محاولات التغيير والتقويم والإصلاح لحياة الناس ومجتمعهم في ذلك الحين .

٤ ــ ابن رشد بين الشرق والغرب :

في الصراع الفكري المرير الذي شهدته العصور الوسطى بين الرجعية الكنسية في أوروبا وبين الاتجاه العقلاني العلماني في البحث والتفكير ، كانت حملات الرجعية لا تفتأ تنصب وتوجه ضد ابن رشد وآرائه ، باعتباره الروح التي بعث من خلالها أرسطو ، وصاحب الإضافات الخلاقة التي تمجد العقل وتستنكر الخرافة وتعلي من قدر الإنسان .

وعندما سادت العالم العربي والإسلامي روح التعصب التركي وضيق الأفق العثماني أخذت الدوائر الفكرية الرسمية من ابن رشد نفس الموقف ، وامتدت على طول الجبهة الفكرية العالمية خطوط المواجهة ما بين فلسفة ابي الوليد العقلية وبين الرجعيين ورجال الكهنوت .

---

(١) المرجع السابق ص ١٧١ (والنص منقول عن « طبيعيات » ابن رشد « ص ٥٠١ ») .

وليس غريباً أن يكون كتاب (خنجر الإيمان) الذي ألفه « ريمون المرتيني » ضد الإسلام ونظراته العقلية ، وضد العروبة وحضارتها ، ولا سيما نظريات ابن رشد ، تكاد براهينه كلها أن تكون « مقتبسة من الغزالي ، وذلك لقوله : انه يحسن تفنيد الفلاسفة بفيلسوف »(١) .

وليس غريباً أن تقف « باريس » و « الآستانة » لعدة قرون نفس الموقف من مؤلفات ابن رشد وآرائه ونظرياته ، فتقف الأولى متزعمة الحملة ضد أبي الوليد :

* فيحرم مجلس أساتذة دراسات اللاهوت المسيحي في سنة ١٢٦٩ م برئاسة « اتيان تانبيه » على الناس ثلاث عشرة قضية ، جميعها من قضايا فلسفة ابن رشد(٢) .

* ويشهد نفس القرن إحراق كتبه وتحريم تدريس آثاره العقلية في جامعة باريس(٣) .

* وتتزعم حملة من الهجوم على ابن رشد وفلسفته بواسطة اللوحات «الفنية» التي أخذت تشهدها الكنائس ، و « يبدعها الفنانون » مثل لوحة « اندره أركانيا » سنة ١٣٣٥ م ، ولوحة « بوفلماكو » ، ولوحة « فرنسسكو تريني » سنة ١٣٤٠ م وغيرهم من الرسامين(٤) .

* ويمر قرن من الزمان (١٤٨٠ — ١٥٨٠ م) فلا تطبع فيه باريس لابن رشد سوى كتاب واحد ، بينما تطبع « ليون » وحدها أعماله الكاملة خمس طبعات خلال ثمانية عشر عاماً (١٥٢٤ — ١٥٤٢ م) .

فإذا جاء دور « الآستانة » ، عاصمة آل عثمان ، وجدناها لا تعرف ابن رشد ولا تحفل به ، ولا ترى فيه محافلها الفكرية ما يستحق الدرس أو الذكر أو التنويه :

---

(١) المرجع السابق . ص ٢٥٨ .
(٢) المرجع السابق . ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ .
(٣) ابن رشد فيلسوف المغرب ص ٨٧ .
(٤) ابن رشد والرشدية ص ٣١١ — ٣١٦ .

* فهي تصنع معه ما صنعه « ابن خلكان » و « الصفدي » و « عبد اللطيف البغدادي » عندما أغفلوه وتحاشوا ذكره في تأليفهم عن عظماء رجال الإسلام.

* وهي لا تطبع له كتاباً واحداً خلال قرون عدة تربعت فيها على قلب الزعامة للعرب والمسلمين.

* فاذا ما أرخ مؤرخها الفذ «حاجي خليفة» للفكر العربي الإسلامي في « ببيليو جرافيته » القيمة (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) لم نجد ذكر ابن رشد إلا بطريق العرض في موضعين:

أ — عندما جاء ذكر أرجوزة « ابن سينا » في الطب، قال: إن ابن رشد شرحها.

ب — وعندما عرض لكتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) تحدث عنه في ١٣٢ سطراً، وأشار إلى رد ابن رشد عليه في (تهافت التهافت) في ستة أسطر فقط لا غير(١).

وليس ذلك بالغريب على « باريس » مهد النشاط الكنسي المعادي للحضارة العربية والمؤجج لنار الحروب الصليبية — ولا هو بالغريب على عاصمة التخلف والرجعية التي حكم منها العثمانيون.

وكما رأينا الحملات الشديدة القسوة والاتهامات الباطلة التي وجهتها الأوساط الرجعية الكنسية في أوروبا ضد فلسفة ابن رشد، فإننا نجد نفس النغمات ترددها أوساط شرقية، بصرف النظر عن اختلاف المذاهب والحضارات، فيرى البعض فيه منكراً لعالم ما بعد الموت وما فيه من ثواب وعقاب، كما يرى فيه البعض « أبعد فلاسفة العرب عن الإسلام بعد أبي العلاء »(٢) ومنهم من رأى فيه فيلسوفاً مادياً ملحداً منكراً لكل الأديان(٣).

---

(١) كشف الظنون جـ ١، ص ٦٣، ٥٠٩ — ٥١٣.
(٢) الاب يوحنا قمر (ابن رشد) جـ ٢، ص ٢٢، ٣١ ط. بيروت.
(٣) فرح أنطون (ابن رشد وفلسفته) ط. الاسكندرية سنة ١٩٠٣ م.

ولكن ابن رشد قد وقفت الى جواره ، ودافعت عنه وعن فلسفته قوى كثيرة آمنت بالعقل وناضلت من أجل سيادة معاييره ومعطياتـه ، سواء في أوروبا أو في بلاد العرب المسلمين .

ففي كثير من المدن الأوروبية طبعت أعمال ابن رشد ، وخاصة شروحه على أرسطو ، طبعات كثيرة ومتعددة ، لم تشهد العربية ما يقاربها أو يدانيها بالنسبة لهذه المؤلفات .

وفي قلب المجتمعات الأوروبية قامت ونمت تلك الحركة الفكرية التي بذرت بذور عصر النهضة ، والتي صارعت فكريات العصور الوسطى ، وهي الحركة التي اتخذت من أبي الوليد قائداً لها ، والتي عرفت باسم « الرشديين اللاتين » ، والتي نسبت حتى آراءها الخاصة في بعض الأحيـان ، لمذهب أبي الوليد .

بل إننا نجد الحركة الدينية التي مثلتها « المدرسة الفرنسسكانية » ، والتي وقفت في الطرف الآخر من « الحركة الدمينيكانية » ، نجدها تتبنى الفلسفة العربية وتحتضن الكثير من قضايا ابن رشد ، وتُنَازِل في سبيل ذلك « غليوم الأفرني » و « البرت الكبير » (١٢٠٦ — ١٢٨٠ م) والقديس « توما الأكويني » (١٢٢٥ — ١٣٧٤ م) وغيرهم من متكلمي اللاهوت المسيحي في القرن الثالث عشر الميلادي ، وهي — وذلك هو الأهم — قد عكست في نشاطها العملي روح الحضارة العربية ، فارتبطت بأصول شعبية ، ونمت في صفوفهـا الأفكار « الديموقراطية » وعلاقات « الإخاء والمساواة » ، واهتمت بجماهير الفقراء والمستضعفين ، مما يعطي الصراع بين أنصار ابن رشد وخصومه أبعاداً اجتماعية تحتاج إلى مزيد من الدراسة والاستيعاب.

وعلى الجبهة العربية الإسلامية ، نجد سنوات عصر البعث والإحياء في القرن التاسع عشر ، تشهد عودة اسم أبي الوليد ابن رشد وبعض كتبـه إلى مجرى الفكر العربي الإسلامي .

كما نجد تعاطف جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧ م) مع فلسفته وملاحظاته الذكية عن دوره في الفكر العربي الإسلامي[١]، ومعه ومن بعده يقف نفس الموقف، وبجلاء أوضح، الشيخ محمد عبده (١٨٤٣ ـ ١٩٠٥ م) في دفاعه عن أبي الوليد[٢].

إلا أن الإنصاف والموضوعية، وتبعتهما التي يحملها ضمير المثقف العربي، لا يمكن أن تجعلنا نستشعر الرضى عن أنفسنا قبل أن نرى الأعمال الكاملة لابن رشد في المكتبة العربية وبين يدي مفكرينا ومثقفينا، تذكي فيهم الروح العقلي، وتنمي فيهم التيار العلمي، وتستحث خطاهم إلى ارتياد المجهول واقتحام المناطق الفكرية البكر واستخراج المجهول من المعلوم، ذلك لأن الدور الذي مثلته أفكار ابن رشد، والعبء الذي نهضت به في عصر الإحياء الأوروبي لا زلنا في انتظار إتاحة الفرصة لابن رشد كي يقوم به في حضارتنا المعاصرة حتى الآن.

وقديماً، عندما أخذت أوروبا تتحسس خطاها نحو عصر النهضة، اتخذت من ابن رشد قائداً وإماماً، حتى إذا ما أخذت في النضج وأحست بالاستقلال الفكري والحضاري تخطت ابن رشد وشروحه على أرسطو، وعادت تغترف من المنابع الأصيلة لليونان والإغريق، وبشكل مباشر، دون ما واسطة من العرب أو الهلينيين، ووجدنا من يكتب في القرن السادس عشر، في تقديمه لأعمال ابن رشد، قائلاً: «كان أجدادنا لا يجدون أمراً بارعاً في الفلسفة أو الطب إلا والعرب مصدره، أما جيلنا فيدوس على علم العرب،

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ص ١٠٥ دراسة وتقديم محمد عماره. ط. القاهرة سنة ١٩٦٨ م.

(٢) مجلة (المنار) سنة ١٩٠٣ م. سلسلة مقالات الشيخ محمد عبده التي رد بها على فرح أنطون حول فلسفة ابن رشد. ولقد نشرناها ضمن (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) طبعة بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ سنة ٧٢ ـ ٧٣.

ولا يعجب بغير ما يستخرج من كنوز اليونان ، وهو لا يريد غير اليونان أساتذة في الطب والفلسفة والبرهنة »[1] .

وعلى الرغم من أن كاتب هذه الكلمات إنما كان ينتقد ذلك الغلو في التعلق المباشر باليونان ، إلا أنه قد عكس لنا صنيع ذلك الجيل من الأوربيين .

ونحن اليوم لا نريد أن ندوس علم أوروبا ، ولا أن نرفض ما في حضارتها من جوانب إيجابية متقدمة وعملاقة ، ولا أن نتعصب لتراثنا تعصباً أعمى ، يلهينا عن نقده وفرزه ، والتمييز ما بين الطيب وغير الطيب من صفحاته وكنوزه ، وإنما الذي نريده هو أن نصل عصر بعثنا وإحيائنا الراهن بعصر حضارتنا الذهبي ، والذي كان ابن رشد كوكباً من ألمع كواكبه ، وعلماً من أكثر أعلامه وضوحاً وجلاء وتأثيراً في عقل الإنسانية جمعاء ، لأن ذلك هو الضمان لثبات خطانا على الدرب ، ولصنع « النكهة الخاصة » بحضارتنا ، ولجعل الجماهير العربية تواكب فكرنا العلمي والفلسفي الذي لا بد لمثقفينا ومفكرينا من إشاعته في صفوف الجماهير[2] .

* * *

(١) ابن رشد والرشدية ص ٣٩١ (والكلمات لتوما جيونتا) سنة ١٥٥٢ م .

(٢) انظر القائمة التي أحصينا فيها آثار ابن رشد في نهاية كتابنا (المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد) وكذلك دراستنا عن (الموقف من التراث العقلاني لابن رشد) مجلة (الكاتب) عدد أغسطس سنة ١٩٧٣ م.

العز بن عبد السلام

١١٨١ – ١٢٦١ م

ضد الخرافة والظلم والجمود

حياته في سطور

هو : أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم ابن حسن بن محمد بن مهذب السلمي .

ولد بدمشق في سنة ٥٧٧ هـ (١١٨١ م) وتوفي بالقاهرة في العاشر من جمادى الأولى سنة ٦٦٠هـ (١٢٦١ م) فامتدت حياته من عصر صلاح الدين الأيوبي حتى مضي سنة ونصف على حكم الظاهر بيبرس البندقداري في دولة المماليك .

كان شافعي المذهب الفقهي ، أشعري المذهب الكلامي ، ولقد درس الفقه على الإمام « فخر الدين بن عساكر » ، وقرأ الأصول على «الآمدي» ، وسمع الحديث من مجموعة من العلماء المحدثين ، منهم الحافظ « أبو محمد القاسم بن الحافظ الكبير أبي القاسم بن عساكر » ، وشيخ الشيوخ « عبد اللطيف بن إسماعيل بن أبي سعد البغدادي » ، وعمر بن محمد إبن طبرزد ، وحنبل بن عبد الله الرصافي ، والقاضي عبد الصمد بن محمد الحرستاني ، كما حضر علي بركات بن إبراهيم الخشوعي ، والشيخ المتصوف شهاب الدين السهروردي .

وأخذ عنه العلم وتتلمذ عليه كوكبة من علماء عصره ، منهم شيخ الإسلام ابن دقيق العيد ، والإمام علاء الدين أبو الحسن الباجي ، والشيخ تاج الدين إبن الفركاح ، والحافظ أبو محمد الدمياطي ، والحافظ أبو بكر محمد

إبن يوسف بن مسرى ، والعلامة أحمد أبو العباس الدشناوي ، والعلامة أبو محمد هبة الله القفطي .

* هاجر من الشام إلى مصر سنة ٦٣٩ هـ بسبب مناهضته للسلطان « الصالح إسماعيل » ، الذي تعاون مع الصليبيين ضد مصر وسلطانها « الصالح نجم الدين أيوب » .

* كان أبرز علماء عصره ، وأشهر من تصدى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في زمانه ، ولقب بألقاب عدة من أشهرها لقب « شيخ الإسلام » ولقب « سلطان العلماء » ، وقيل عنه إنه كان أفقه من الإمام الغزالي .

* اشتغل بتدريس الفقه والعلوم الإسلامية في « الزاوية الغزالية » بدمشق ، وتولى الخطابة والإمامة بالجامع الأموي بها ، وذلك إلى جانب قيامه بمنصب مفتي الشام ، وفي مصر بعد هجرته إليها تولى التدريس لفقه الشافعي بالمدرسة الصالحية التي أُنشئت بين القصرين سنة ٦٣٩ هـ ، وتولى منصب الإفتاء بمصر ، إذ تنازل له عنه الشيخ عبدالعظيم المنذري ، وقال : « كنا نفتي قبل حضور الشيخ عز الدين ، وأما بعد حضوره فمنصب الفتيا متعين فيه » ، كما تولى مناصب الخطابة والإمامة بجامع عمرو إبن العاص ، والقيام على عمارة المساجد بالدولة ، وقاضي القضاة بمصر والوجه القبلي في ١٠ جمادى الأولى سنة ٦٣٩ هـ.

* إلى جانب مواقفه الوطنية والقومية كانت له مواقف اجتماعية تجلت في عدد من المناسبات التي تعرضت فيها البلاد للغلاء أو الأزمات .. ففي دمشق ، مثلاً ، وقعت مرة أزمة شديدة «حتى صارت البساتين تباع بالثمن القليل ، فأعطته زوجته مصاغاً لها ، وقالت : اشترِ لنا به بستاناً نصيف به ، فأخذ ذلك المصاغ وباعه وتصدق بثمنه ، فقالت : يا سيدي ، اشتريت لنا ، قال : نعم ، بستاناً في الجنة !! إني وجدت الناس في

شدة فتصدقت بثمنه » .. كما كان داعية للمساواة بين العامة والحكام في تحمل عبء الجهاد في سبيل تحرير الوطن من التتار .

* وإلى جانب جرأته في الحق ، وشدته في معاملة الحكام ، كان شديداً على نفسه في تطبيق نفس المقاييس ، فلقد أفتى مرة بشيء ، ثم ظهر له أنه قد أخطأ في فتياه ، فأخذ ينادي بنفسه على نفسه في مصر والقاهرة ، فيقول : من أفتى له العز بن عبد السلام بكذا فلا يعمل به ، فإنه قد أخطأ ! ، وهو نوع من « النقد الذاتي » طبقه بأسلوب عصره ..

* لم تشغله مناصبه العديدة ، ونشاط حياته العملي عن العمل الفكري ، فدخل في معارك فكرية كثيرة وخصبة ضد فئة رجعية من الحنابلة بدمشق ، وضد شيخ دار الحديث الإمام أبي عمرو بن الصلاح ، وضد راعي الطريقة الحريرية الشيخ علي الحريري ، كما ترك العديد من المؤلفات والمصنفات منها :

(١) كتاب القواعد الكبرى .
(٢) مختصر القواعد الكبرى .
(٣) كتاب مجاز القرآن .
(٤) مختصر مجاز القرآن .
(٥) شجرة المعارف .
(٦) كتاب الدلائل المتعلقة بالملائكة والنبيين والخلق .
(٧) التفسير .
(٨) الغاية في اختصار النهاية .
(٩) مختصر صحيح مسلم .
(١٠) مختصر رعاية المحاسبي .
(١١) الإمام في أدلة الأحكام .
(١٢) بيان أحوال الناس يوم القيامة .
(١٣) بداية السول في تفضيل الرسول .
(١٤) الفرق بين الإيمان والإسلام .
(١٥) فوائد البلوى والمحن .
(١٦) الجمع بين الحاوي والنهاية .
(١٧) الفتاوى الموصلية .
(١٨) الفتاوى المصرية .

* لعب دوراً هاماً في تحقيق النصر على التتار في « عين جالوت » ، ومن قبل ذلك على الصليبيين في « دمياط » و « المنصورة » .

* كان العز مرهوباً من سلاطين عصره ، مطاع الكلمة فيهم، وعندمامرت جنازته من تحت أسوار القلعة،وشاهد الملك الظاهر بيبرس الجماهير الغفيرة التي تشيع جثمانه قال لبعض خواصه : «اليوم استقر أمري في الملك!»..(١)

* * *

عصر جامد يضيق بالمحافظين

كثيراً ما يلح في ذهن الباحث وصدره سؤال يتململ طالباً الجواب : لماذا كان صلاح الدين الأيوبي ، وهو البطل القومي الذي دفع عن العالم العربي الإسلامي أطول عملية من عمليات الغزو والاستعمار والاستيطان ، لماذا كان هذا البطل الذي تخفق لذكريات انتصاراته قلوب الأمة العربية والشعوب الإسلامية ، ويتغنى باسمه المناضلون العرب حتى في عصرنا الحديث ، والذي نال احترام الأعداء في مواقف بطولية وإنسانية تغلب فيها على شهوات النفس في الانتقام، لماذا كان هذا الرجل محافظ التفكير فيما يتعلق بشؤون الفكر والبحث والاعتقاد ، ولماذا استمر هذا الطابع من بعده في الدولة الأيوبية ودولة المماليك ؟؟.

ألأنه كردي الأصل ؟.. كلا ، فالحضارة العربية الإسلامية قد طوعت كل الأجناس والعروق بالنسبة للذين دانوا بها وارتضوها نمط حياة ومنهج تفكير ، ونحن نجد في الفارابي (٨٣٢ – ٩٥٠ م ٢١٧ – ٣٣٩ هـ)، وهو من أصل تركي ، عقلاً أكثر تقدماً من الغزالي (١٠٥٩ – ١١١٢ م ٤٥١ – ٥٠٦ هـ)

---

(١) راجع في ذلك كله : طبقات الشافعية الكبرى ، للسبكي جـ ٥ الطبعة الأولى بالقاهرة ص ٨٠ ، ١٠٥ ، وطبقات الشافعية ، لأبي بكر بن هداية الله الحسيني الملقب بالمصنف . طبعة بغداد سنة ١٣٥٦ هـ. ص ٨٥ ، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردى جـ ٧ . طبعة درا الكتب المصرية ص ٢٠٨ ، ومفتاح السعادة جـ ٢ لطاش كبرى زاده . طبعة الهند الأولى ص ٢١٢ .

الذي كان من أصل فارسي ، ومن سلالة شعب عريق الحضارة ، بما لا يسمح بالمقارنة بينه وبين الأتراك .

ألأنه من رجالات السيف الذين استهوتهم صناعة الحرب ؟.. كلا ، ففي التاريخ العربي الإسلامي كثير وكثير جداً من قادة الزنج والخوارج والمعتزلة الذين خاضوا غمار الحروب ، وبعضهم كانت حياته سلسلة متصلة من الهجوم والدفاع ، ومع ذلك كانت نظرتهم الفكرية وموقفهم الاعتقادي متقدماً بالنسبة لعصرهم ، ومنحازاً إلى معطيات العقل والبرهان .

إذن ، لماذا كان صلاح الدين ، البطل القومي ، إنساناً محافظاً في تفكيره ؟ ، ولماذا كانت الدولة الأيوبية بأسرها صاحبة موقف منحاز للتيار المحافظ في الفكر العربي الإسلامي ؟..

إن حقيقة هذا السبب ، وجواب هذا السؤال ، في تقديرنا ، **إنما يكمن في طيات ذلك الأثر الذي أحدثته الأخطار الصليبية في الوطن العربي في ذلك الحين** ، ذلك لأن تجربة عالمنا العربي الإسلامي مع هذا الخطر الصليبي الذي استمر نحو قرنين من الزمان ، والذي تحول من خطر **خارجي** وافد من خارج المنطقة ، في البداية ، إلى خطر داخلي أكثر فاعلية في إمكانيات تدميره لعوامل وحدتنا وتقدمنا ، إن تجربة عالمنا العربي الإسلامي مع هذا الخطر قد أثبتت أن على نتائج صراعنا ضده تتوقف نوعية الإجابة على سؤال يتلخص في كلمتين : **نكون ، أو لا نكون ؟** .. ذلك لأن القوى الإقطاعية الأوروبية الباحثة وراء التوسع والاستعمار والاستيطان ، قد أرادت تصفية الحساب في العالم العربي ، فسعت لذلك متحالفة مع بورجوازيات المدن التجارية الأوروبية الساعية للسيطرة على الطرق الشرقية للتجارة العالمية التقليدية ، مستعينين جميعاً بالرجعية الكنسية الكهنوتية التي زلزل الأرض من تحت أقدامها الفكر العربي التقدمي المستنير الذي عبر إليها البحر المتوسط وسلط إشعاعاته على أوكارها من خلال جامعات الأندلس ، وقذف في صدورها بالفكر اليوناني المتطور

بعد أن قبرت أصوله بحجة محاربة الوثنية ، فإذا بها تجد العرب قد بعثوا لها أرسطو وأفلاطون وغيرهما متقمصين للفارابي وابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م ـ ٣٧٠ ـ ٤٢٩ هـ) وابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م ٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ) ، وغيرهم من الذين عكروا عليها صفو الاستمتاع بالخرافات ، وهدوء قيادتها لموكب القطيع البشري الذي سيطرت على مقدراته عدة قرون .

إن كل هذه القوى قد رأت في الحروب الصليبية تكراراً لزحف الإسكندر الأكبر على الشرق ، وكما كان زحفه هذا مداً صد ثم طارد موجة الغزو الفارسي القديم تجاه الغرب ، فإنها قد رأت أن حملاتها الصليبية على بلاد العرب المسلمين إنما هي ثأر من تلك الفتوحات الإسلامية التي انتزعت من الروم مستعمراتهم ، وبنت فيها للعرب إمبراطورية واسعة الأرجاء .. ومن هنا كان إحساس العالم العربي تجاه هذه الحملات هو إحساس الكيان المهدد بخطر أن لا يكون ، بخطر الفناء والزوال بفعل الإبادة الجماعية التي كان يمارسها الصليبيون البرابرة في المناطق التي احتلوها في الشام .

وعندما يواجه مجتمع من المجتمعات خطر الإبادة والزوال ، فنادراً ما يلجأ إلى العقل والمنطق والفلسفة والبحث في العلوم الإلهية والإبداع في الإنسانيات ، ونادراً ما يتيح لكل هذه العلوم الجو الملائم لها كي تزدهر ، والحريات الواسعة كي تؤتي أشهى أنواع الثمار ، وإذا جاز لنا أن نفكر اليوم في مثل هذا الطريق ، طريق الحضارة ، وسيلة يلجأ إليها المجتمع الذي تحدق به الأخطار الكبار ، فما نظن أن في عصورنا الوسطى من كان لديه الخيال الجامح كي يرى في هذا الطريق السبيل الأمثل لمواجهة أخطار الصليبيين ، فلم يكن أمام العرب المسلمين سوى الجيوش والسلاح ، ومن ثم إسكات كل الأصوات حتى لا يتعكر الجو على صليل السيوف ووقع حوافر الجياد ، ومن ثم النظر بريبة وشك وحذر ، بل وعداء ، إلى كل الذين يريدون للعقل أن يفكر طويلاً وعميقاً وكثيراً ، فضلاً عن أن يسود ! .

فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن القوات الضاربة المسلحة لعالمنا العربي الإسلامي كانت قد أصيبت بداء الاعتماد الأساسي ، وأحيـاناً الكلي ، على الجنود الغرباء المرتزقة ، الغرباء : عن روح الحضارة العربية الإسلامية العقلية المتقدمة ، والمرتزقة : الذين لا يرون في الوطن أكثر من إقطاع يتيح لهم الترف وقضاء الأوطار ، وأن ذلك قد ساد هذه الساحات منذ خلافة الخليفة العباسي المعتصم (٨٣٣ – ٨٤٢ م) ، ثم دعمت منه في هذه المرحلة التي نتحدث عنها أن اليقظة التي بدأت تأخذ زمام المبادرة في مواجهة الصليبيين قد جاءت على يد دولة « الأتابكة » في الموصل ، **مما جعل للعنصر التركي في هذه القوات الضاربة اليد العليا ، إذا وعينا كل ذلك أدركنا لماذا خلقت الدولة الأيوبية ، ومن بعدها المماليك ، أوسع حركة قامت بأعظم نشاط على الجبهة العسكرية ، فأحرزت العديد من الانتصارات ضد الصليبيين ، ولماذا صنعت أكبر قدر من السكون القـاتل على الجبهة الفكرية ، فكتبت بذلك السيادة للمذهب السني – في صورته الجامدة المحافظة – الذي يكتفي بما هو ظاهر من النصوص ، دون أن يجتهد ليجهد العقل وملكاته في التأويل لهذه النصوص ، فضلاً عن أن يبدأ التفكير والتفلسف من منطلق آخر غير منطلق النصوص ! .**

ونحن ، وعياً منا لمنطق ذلك العصر ، وإدراكاً منا لعمق الأخطار التي كانت تملها حملات الصليبيين وكياناتهم في وطننا العربي ، لا نجد غرابة في حدوث الذي حدث ولا في الطابع الذي طبع عصر الأيوبيين والمماليك بالجمود الفكري ، إلى حد كبير .. بل ما لنا نذهب بعيداً ونرى أن هذا الطابع الفكري هو فقط ثمرة أخطار الصليبيين ، أليست الدولة الأيوبية ذاتها ثمرة لهذه الأخطار ؟ لقد بدأت في مصر جيشاً من « الغز » و « الأتراك » ، جاءوا وأقطعوا أرضها لأنفسهم كي يحموها من الصليبيين ! ، وعاشت حتى نهاية عهدها في معارك شبه متصلة مع الصليبيين ، بدأت بانتصار أسد الدين شيركوه على جيش الصليبيين الذي جاء قاصداً القاهرة سنة ٥٦٤ هـ ، وانتصار

صلاح الدين على أسطولهم الذي جاء دمياط سنة ٥٦٥ هـ ، وانتهت كذلك بانتصار أحرزته بواسطة المماليك على لويس التاسع ملك فرنسا سنة ١٢٥٠ م في المنصورة .

ولعله مما يعطينا ثقة أكثر في صدق تحليلنا هذا ، ذلك العموم شبه المطلق الذي جعل هذه الحالة تنسحب على تاريخنا العربي الإسلامي قروناً طويلة بعد العصر الأيوبي ، فخلال ما يقرب من نصف قرن (١٢٥٨ — ١٣٠٠ م) عرف العالم العربي ، إلى جانب الخطر الصليبي ، خطر المغول القادم من الشرق والشمال الشرقي ، والذي تحالف قادته حيناً من الدهر مع الصليبيين، مما جعل الوضع في العالم العربي يتطلب موجة جديدة وفتية من الفرسان والجنود لصد هذه الأخطار ، ولقد تمثلت هذه الموجة يومئذ في دولة المماليك .. ونحن لا نغالي إذا قلنا : إن هذا المناخ الفكري الشديد المحافظة إلى حد الجمود ، الذي بدأ مع الدولة الأيوبية ، قد ظل سائداً ، على وجه الإجمال ، حتى دخول بلادنا العصر الحديث في النصف الأول من القرن الماضي .

* * *

ولقد بلغ من شدة بروز هذه القسمات الجامدة والمحافظة ، وسيادتها في العصرين الأيوبي والمملوكي ذلك الضيق الذي استقبلت به هذه البيئة فكر العز بن عبد السلام ونشاطه العملي لتطبيق ما يعتنق من أفكار .. فالرجل لم يكن فيلسوفاً عقلياً حتى نلتمس الأعذار لضيق هذا المناخ الفكري الإسلامي بفلسفته العقلية . ولم يكن مفكراً يرى رأي المعتزلة حتى يقال إنه قد تناقض مع مجتمع تسوده فكرية « أهل السنة » و « أصحاب الحديث » .. ولم يكن من علماء الشيعة الذين ناصبوا الدولة الأيوبية العداء منذ قيامها على أنقاض حكم الفاطميين .. لم يكن الرجل شيئاً من ذلك ، وإنما كان أشعرياً ، شافعياً ، يفكر كما تفكر الأغلبية الساحقة من علماء ذلك العصر في دولة بني أيوب ودولة المماليك ..

فأن يكون الفكر الأشعري – وهو محافظ بالقياس إلى فكر المعتزلة وفكر الفلاسفة – أن يكون هذا اللون الفكري محل سخط البيئة الفكرية الأيوبية في دمشق على عهد السلطان الأشرف بن الملك العادل الأيوبي ، وخليفته الصالح اسماعيل ، وأن يكون نطاق الحرية التي شهدتها القاهرة الأيوبية على عهد الصالح نجم الدين أيوب – بعد هجرة العز بن عبد السلام إليها مما يضيق هذا الضيق الشديد بهذا العالم الفقيه ، فذلك ما يؤكد صدق ما نذهب إليه ، من أن الجو الجامد فكرياً وعقائدياً كان هو الطابع الغالب والقسمة الأساسية ، إن لم تكن الوحيدة على عهد الأيوبيين .

ولقد دعم من قسمات الجمود هذه ، وتصاعد بدرجاتها ، وصول عدد من السلاطين إلى مقاعد الحكم دون أن يكون لهم مثل رصيد صلاح الدين في الكفاح والجهاد ، فخلت حياتهم إلا من الاشتغال بدعم الفكر الرجعي والجمود في التفكير . وزاد الطين بلة أن بعضهم – مثل الصالح إسماعيل – قد تعاون مع الصليبيين ضد مصر ، فلم يجد لنفسه مؤيداً ومعيناً في موقف الخيانة هذا إلا أكثر العناصر رجعية وجموداً .. وهنا كانت قمة المأساة التي صارعها وناضل ضدها العز بن عبد السلام .

* * *

في دمشق

معركة ضد الجمود والاستبداد والخيانة :

ففي دمشق كان للعز بن عبد السلام شأن لا يدانيه شأن آخر عند تلاميذه وعارفي فضله ومريديه ، كما كان خطيباً لجامع دمشق الكبير ، ومفتياً للشام ، وحجة في العلوم الشرعية يرجع إليها الجميع .. ولكن البيئة الفكرية الرجعية التي كان يعيش السلطان الأشرف فيها ، ويتنفس هواءها ، قد رأت

في هذا الفقيه الأشعري خارجاً عن السنة وظاهر النصوص ، وكان فقهاء الحنابلة وأهل الظاهر ، والذين قصرت بهم مداركهم وملكاتهم عن إعمال العقل في نصوص الدين وأعمال السلف ، هم الذين يحيطون بالسلطان ، ويمثلون بطانته الفكرية التي تلازمه وتشير عليه صباح مساء ، وكان الأشعرية ، وفكر أهل السنة التقليدي ، في نظر هذه الفئة من الحنابلة فكراً متطرفاً يجب النضال ضده ، واضطهاد معتنقيه . وساعدهم السلطان فانتصروا على أهل السنة ، وعلت كلمتهم ، بحيث صاروا إذا خلوا بهم في المواضع الخالية يسبونهم ويضربونهم ويذمونهم »[1] .

ومن بين الكتابات العديدة والمواقف الفكرية الخلافية التي وقعت ومثلت وثائق ذلك الصراع الفكري بين العز بن عبد السلام وهذه الطائفة الجامدة من الحنابلة ، نلتقي بإحدى فتاوى العز التي لخص فيها آراءه الأشعرية في عدد من مسائل الخلاف بينه وبين هؤلاء الخصوم . وهي فتوى دبر هؤلاء الخصوم أمر انتزاعها من العز ، بهدف عرضها على السلطان الأشرف ، حتى يثبتوا له صحة مزاعمهم واتهاماتهم لهذا العالم الجليل .. والرجل قد كتبها وهو يعلم بذلك التدبير ، ومن هنا تأتي أهميتها وأهمية القضايا الفكرية التي اشتملت عليها كأداة إدانة لهذه البيئة بالرجعية والجمود .

* فهذه الفئة من الحنابلة كانوا يرون — على عكس المعتزلة — أن القرآن قديم ، وأنه ليس بمخلوق ولا هو بكلام للرسول عليه الصلاة والسلام . وكان العز ، وكل أهل السنة من الأشعرية ، يرون هذا الرأي ، ولكن هذه الفئة المحيطة بالسلطان الأشرف كانت ترى أن « حروف كلمات القرآن وأصواتها » هي أيضاً قديمة ، من عند الله ، وأنها ليست فعلاً للإنسان الكاتب للقرآن أو القارئ لآياته ، وهذا ما خالفهم فيه العز بن عبد السلام ، عندما قال : إن الله سبحانه « يتكلم بكلام قديم أزلي ، ليس بحرف ولا صوت ،

(1) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي جـ ٥ ، ص ٩٧ طبعة القاهرة الأولى .

ولا يتصور في كلامه أن ينقلب مداداً في الألواح والأوراق ، شكلاً ترمقه العيون والأحداق ، كما زعم أهل الحشو والنفاق ، بل الكتابة من أفعال العباد... ومذهبنا أن كلام الله سبحانه قديم أزلي قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق ، كما لا تشبه ذاته ذات الخلق ، ولا يتصور في شيء من صفاته أن تفارق ذاته ، إذ لو فارقته لصار ناقصاً .. وهو مع ذلك مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالألسنة ، وصفة الله القديمة ليست بمداد للكاتبين ولا ألفاظ للافظين .. ومن قال بأن الوصف القديم حال في المصحف لزمه إذا احترق المصحف أن يقول بأن وصف الله القديم احترق ! . »[1].

ولكن هذا الموقف الأشعري ، الذي يقف « على يمين » نظرية المعتزلة في « خلق القرآن » لم يعجب فئة الحنابلة هذه ، ورأت فيه دليلاً على زندقة العز بن عبد السلام ! .

* والموقف من الفعل الواقع من الإنسان .. هل هو فعله ، أم هو فعل لله خالصاً من دون الإنسان ؟ وعلاقة الأسباب بالمسببات هل هي قائمة ؟ أم غير موجودة ؟ ، هذه القضية كانت هي الأخرى محلاً للجدل بين العز ابن عبد السلام وهؤلاء الخصوم .. والرجل قد وقف فيها نفس الموقف الأشعري التقليدي المحافظ بالنسبة إلى موقف المعتزلة القائلين بالحرية والاختيار ... ولكن هذا الموقف كان في نظر خصومه هرطقة يجب الكفاح ضدها ، لا لشيء إلا لأنه قد اعترف بوجود الأسباب ، وان كان قد نسب التأثير لله دون هذه الأسباب ! ، وهو في ذلك يتحدث عن هؤلاء الخصوم ، فيقول : « والعجب أنهم يذمون الأشعري بقوله : إن الخبز لا يشبع ، والماء لا يروي ، والنار لا تحرق ، وهذا كلام أنزل الله معناه في كتابه ، فإن الشبع والري والإحراق حوادث انفرد الرب بخلقها ، فلم يخلق الخبز الشبع ، ولم يخلق الماء الري ، ولم تخلق النار الإحراق ، وإن كانت أسباباً في ذلك ، فالخالق هو المسبب

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٨٦ ، ٩٤ ، ٨٩ .

دون السبب ، كما قال تعالى : (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) ، نفى أن يكون رسوله خالقاً للرمي وإن كان سبباً فيه ، وقد قال تعالى : (وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا) ، فاقتطع الإضحاك والإبكاء والإماتة والإحياء عن أسبابها ، وأضافها إليه ، فكذلك اقتطع الأشعري رحمه الله ، الشبع والري والإحراق عن أسبابها وأضافها إلى خالقها ، لقوله تعالى : (خالق كل شيء) ، وقوله : (هل من خالق غير الله) .. »[1]

حتى هذا الموقف الفكري التقليدي لم يعجب حاشية السلطان الأشرف في بلاط دمشق الأيوبي في ذلك الحين ..

* وهذه الفئة من الحنابلة كانت تقدم للذات الإلهية تصوراً « تجسيمياً تشبيهياً » ، يبعد بهذه الذات كثيراً عن فكر الإسلام في التوحيد والتنزيه .. وعلى الرغم من أن تصور الأشعرية لهذه الذات ليس في نقاء التنزيه الذي قدمه المعتزلة ، إلا أنه كان قريباً منه بقدر ما هو بعيد عن التشبيه والتجسيم الذي نادى به خصوم العز بن عبد السلام ، ولقد أطلق العز عليهم اسم : « الحشوية » ، وهو الاسم الذي أطلقه عليهم من قبل المعتزلة والقائلون بالعدل والتوحيد ، فقال : إن « الحشوية المشبهة ، الذين يشبهون الله بخلقه ضربان : أحدهما لا يتحاشى من إظهار الحشو ، ويحسبون أنهم على شيء ، ألا إنهم هم الكاذبون ، والآخر يتستر بمذهب السلف لسحت يأكله أو حطام يأخذه.. ومذهب السلف إنما هو التوحيد والتنزيه دون التجسيم والتشبيه ، ولذلك جميع المبتدعة يزعمون أنهم على مذهب السلف .. ومن أنكر المنكرات التجسيم والتشبيه ومن أفضل المعروف التوحيد والتنزيه »[2] .

* والموقف من العقل ، كان هو الآخر أحد النقاط الهامة التي دار من حولها النقاش ، ووقع بسببها الخلاف بين العز بن عبد السلام وبين هؤلاء

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩١ .
(٢) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٨٩ .

الخصوم .. فالرجل كان يرى أن مرجع الكثير من التخلف والجمود الذي عليه هؤلاء الناس إنما جاء من تنكرهم للعقل كطريق من طرق الاحتجاج والاستشهاد ، وأنه « إنما أتى القوم من قبل جهلهم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وسخافة العقل وبلادة الذهن »(١) . وأنهم لذلك قد أهملوا الاحتجاج بالعقل والاستدلال به ، حتى فيما يتعلق بإثبات صفات الله ، مثل القدم ، مثلاً ، وذلك « لأنهم لا يسمعون شهادته ، مع أن الشرع قد عدل العقل ، وقبل شهادته . واستدل به في مواضع من كتابه ، كالاستدلال على الإعادة ، وقوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله : (وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض) ، (أولَـمْ ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء) ؟ ، فيا خيبة من رد شاهداً قبله الله ، وأسقط دليلاً نصبه الله ! . »(٢)

ولقد نجح خصوم ابن عبد السلام في إيهام الملك الأشرف أن آراءه هذه إنما هي محض الهرطقة والزندقة والخروج عن مذهب السلف في التفكير والاعتقاد ... وصوروا له فتواه هذه على أنها الدليل المادي على صدق كل الوشايات التي قالوها للملك منذ زمن طويل ضد « سلطان العلماء » ، فعلق الملك الأشرف على هذه الفتوى ، غاضباً ، في حضور جمع غفير من علماء دمشق ، قائلاً : لقد « صح عندي ما قالوه عنه ، وهذا رجل كنا نعتقد أنه متوحد في زمانه في العلم والدين ، فظهر بعد الاختبار أنه من الفجار ، لا .. بل من الكفار ! » ..(٣)

وأمام غضب السلطان هذا على ابن عبد السلام ، أحجم الكثير من الحضور عن الدفاع عن هذا العالم الجليل ، وهمهم البعض يطلب العفو عنه

(١) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٠ .
(٢) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٠ .
(٣) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٢ .

من السلطان ! . ولكن «سلطان العلماء» لم يرهبه غضب «سلطان دمشق» ، فكتب إليه مؤكداً إصراره على موقفه الفكري ، وماضياً في تحديه لخصومه ، وقال للملك الأشرف : إن «الفتيا التي وقعت في هذه القضية يوافق عليها علماء المسلمين من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ، وما يخالف في ذلك إلا رعاع لا يعبأ الله بهم»(١) ، وطلب من السلطان «أن يعقد مجلساً للشافعية والحنابلة يحضره المالكية والحنفية وغيرهم من علماء المسلمين» ، لتتم المناظرة بينه وبين خصومه في حضرتهم ، وقال : إن تحت يده تأييدات بأقلام العلماء لموقفه الفكري هذا ، بما فيهم العلماء الذين حضروا مجلس السلطان الذي اتهمه فيه بالكفر والفجور .. بل وطلب الاحتكام إلى العالم الإسلامي بأجمعه ، وخاطب السلطان قائلاً : « .. ومع ذلك فتكتب ما ذكرته في الفتيا ، وما ذكره الغير ، وتبعث به إلى بلاد الإسلام ، ليكتب فيها كل من يحب الرجوع إليه ويعتمد في الفتيا عليه ، ونحن نحضر كتب العلماء المعتبرين ليقف عليها السلطان»(٢) .

ولكن السلطان لم يستجب لهذا المطلب المشروع الذي طلبه العز بن عبد السلام .. ويبدو أنه كان قد عزم ، بوحي من خصوم العز ، على أن ينتقل بالمعركة من مجال الصراع الفكري إلى مجال الاضطهاد «لسلطان العلماء» ، فكتب في رفضه للمناظرة واستشارة علماء المسلمين ، يقول : «قد وقفنا على خطه وما أفتى به ، وعلمنا من عقيدته ما أغنى عن الاجتماع به .»(٣) .

وأمام هذا الموقف المتصاعد بالغضب السلطاني على العز بن عبد السلام ، تصاعد العز بموقف الشجاعة والصمود والفداء ، وذهب الرسل من لدنه إلى السلطان بالرسائل ، ومن عنده إلى الناس بالكلمات التي خلقت في الفكر

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٤ .
(٢) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٣ ، ٩٤ .
(٣) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٣ .

الإسلامي صفحة من أنصع الصفحات وأكثرها إشراقاً بالمعاني والقسمات التي يجب أن يتحلى بها العلماء وأصحاب المواقف الفكرية ، وهي صفحة تؤكد الأهمية القصوى « للقدوة » و « النموذج » و « السلوك العملي » في إعطاء الفكر حرارته وفاعليته وتأثيراته في الممارسة والتطبيق ..

* فابن عبد السلام يكتب للملك الأشرف ، يردّ عن نفسه تهمة « إثارة الفتن » التي رماه بها الخصوم ، قائلاً له : « وليس رد البدع وإبطالها من باب إثارة الفتن ، فإن الله سبحانه أمر العلماء بذلك ، وأمرهم ببيان ما علموه »[1] .

وبعد أن ينفي عن نفسه صفة « مثير الفتن » يحدد دوره ومهمته ، فيراه دور العضو المخلص في حزب الله ، ويراها مهمة الجندي المقاتل في ساحة المعركة ، فيخاطب السلطان متحدياً موقفه منه ورأيه فيه فيقول : « ... فإنا نزعم أنا من جملة حزب الله وأنصار دينه وجنده ، **وكل جندي لا يخاطر بنفسه فليس بجندي ؟! ..** »[2] .

* ويكتب متحدثاً عن دور « عالم الدين » وواجبه في نصرة الحق والصواب ، ومشروعية تحمله الأذى ، بل « الذل والخمول » في سبيلهما ، وبدلاً منهما ، ومشروعية مخاطرته بنفسه —على درب الفداء ومذهبه — في هذا السبيل ، فيقول : إنه « ينبغي لكل عالم إذا أذل الحق وأهمل الصواب أن يبذل جهده في نصرهما ، وأن يجعل نفسه بالذل والخمول أولى منهما ، وإن عز الحق فظهر الصواب أن يستظل بظلهما ... **والمخاطرة بالنفوس مشروعة في إعزاز الدين ، ولذلك يجوز للبطل من المسلمين ان ينغمر في صفوف المشركين ، وكذلك المخاطرة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصرة قواعد الدين بالحجج**

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٤ .

(٢) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٥ .

والبراهين مشروعة، فمن خشي على نفسه سقط عنه الوجوب وبقي الاستحباب»[1].

ففي كل الحالات يرى العز بن عبد السلام أن على العالم بالحق والصواب أن يخاطر في سبيل الانتصار لهما والعمل في سبيلهما، حتى وإن خشي على نفسه مغبة هذا السعي وذلك النضال. فهذا الأمر واجب عند أمن العاقبة، ومستحب مرغوب عند قيام المخاطر وإحداقها بالمناضلين في هذا السبيل.

* وهو يعلمنا قيمة العلم كسلاح، وفعالية الكلمة وسلطانها، عندما يحدد لنا أن العلم والكلمة هما عدة «العلماء» في هذا النضال، وهي أسلحة لا بد من الحفاظ عليها والصقل الدائم لها، والبعد بها عن «الأغماد» والإهمال. «فسلاح العالم علمه ولسانه، كما أن سلاح الملك سيفه وسنانه، فكما لا يجوز للملوك إغماد أسلحتهم عن الملحدين والمشركين لا يجوز للعلماء إغماد ألسنتهم عن الزائفين والمبتدعين، فمن ناضل عن الله وأظهر دين الله كان جديراً بأن يحرسه الله بعينه التي لا تنام، ويعزه بعزه الذي لا يضام، ويحوطه بركنه الذي لا يرام، ويحفظه من جميع الأنام، ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض»[2].

* * *

ولكن السلطان الأشرف كان قد قرر أن يمضي في غيه وصلفه، فأرسل إلى العز بن عبد السلام من يبلغه قراراً باعتقاله وتحديد محل إقامته في بيته، وقراراً آخر يمنعه بمقتضاه من الاجتماع بأحد من الناس، وقراراً ثالثاً يحرم عليه أن يفتي فتوى أو يدلي برأيه في أمر من أمور الدين..

---

(١) المصدر السابق جـ ٥، ص ٩١.
(٢) المصدر السابق جـ ٥، ص ٩٠.

وكان ابن عبد السلام يومئذٍ مقيماً في « بستان » قد استأجره في مكان بعيد عن مدينة دمشق ، فاستفهم من رسول السلطان .. هل يمكنه العودة لبيته في المدينة ، فأجابه بالنفي ، قائلاً : « البستان هو الآن بيتك ! » أي أن القرارات السلطانية الثلاثة قد أضيف إليها رابع ، وهو أن يكون مع الاعتقال « نفي » ، وأن يكون « المنفى » ذلك البستان البعيد عن عاصمة البلاد (١) .

لكن دمشق قد اهتزت لهذا الموقف المتعسف ضد « سلطان العلماء » ، فتحركت مظاهرة مهيبة تنذر بالخطر يقودها شيخ علماء الحنفية الشيخ جمال الحضيري ، راكباً حماره ، ومن خلفه الأتباع والأنصار ، واقتحموا على السلطان قلعته عصر يوم من أيام رمضان ، وعندما توجس السلطان خيفة من هذا التحرك الجماهيري الذي قاده العلماء ، أمر باستقبالهم استقبالاً حسناً ، وجلس العلماء ومن خلفهم الأتباع في حضرة السلطان حتى جاء وقت الإفطار بعد صلاة المغرب ، فقدم السلطان للشيخ الحضيري بيده شراباً يتحلل به من صيامه ، ولكنه رفض ، وأخبره أن الحضور ليس لطعام السلطان وشرابه ، وإنما هو للحديث في أمر اعتقال السلطان للعز بن عبد السلام . وأعلن أن جميع المسلمين هم على عقيدة العز ورأيه ، وأن ما كتبه في فتياه الشهير هو « اعتقاد المسلمين وشعار الصالحين ويقين المؤمنين ، وكل ما فيها صحيح ، ومن خالف ما فيها وذهب إلى ما قاله الخصم من إثبات الحرف والصوت فهو حمار ! .. » وكان الشيخ الحضيري يعلم أن السلطان قد خالف هذه الفتيا ، وذهب إلى ما قاله الخصم ، ومن ثم فإنه داخل تحت وصف « الحمار » ... ولكن القوة التي كان يمثلها هذا الحق الذي نطق به هذا الشيخ ، والتأييد الشعبي الذي دعم هذه القوة ، جعلت السلطان يتراجع ، ويسترضي الشيخ

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٥ ، ٩٦ .

الخضيري ، ويتلطف معه في الحديث .. بل ويصدر أمره بالعفو عن العز إبن عبد السلام ، الذي لم تدم مدة اعتقاله أكثر من ثلاثة أيام(١) ..

* * *

ونحن نعتقد أن هناك سبباً قد غاب حتى الآن في حديثنا هذا الذي عرضنا فيه لأسباب الجفوة والخلاف والصراع بين « سلطان العلماء » المسلمين في عصره العز بن عبد السلام وبين سلطان بني أيوب في دمشق الأشرف ابن العادل الأيوبي ... ذلك أن الخلافات الفكرية بين العز بين فئة من الحنابلة ، لو أخذت مجردة ، ما كان لها أن تتصاعد بهذا الخلاف إلى ذلك الحد البعيد .. ومن ثم فإننا نعتقد أن وراء تلك الأحداث كان يقف خلاف أساسي في الرأي والموقف بين العز وبين السلطان حول موقف الأخير من الدولة المصرية ومن أخيه الملك الكامل الجالس على عرشها في ذلك الحين .. فلقد كان الود مفقوداً بين الأشرف والكامل ، ولقد تصاعد الأشرف بهذه الجفوة إلى حد العداء ، بل وأهمل قتال الأعداء الصليبيين ووجه همه للاستعداد لقتال مصر وسلطانها !.. وكان العز بن عبد السلام قلقاً لهذا الاتجاه ، وزاد من قلقه أن العالم العربي والإسلامي كان قد أخذ يتعرض لخطر جديد وشديد زحف عليه من المشرق في شكل أرجال الجيش التتري المدمر ، وكان العز إبن عبد السلام يريد من سلطان دمشق أن يحل الوفاق بينه وبين نظام الحكم في مصر محل الخلاف ، كسبيل للوحدة التي تدفع هذه الأخطار ، وذلك ما لم يكن في عزم السلطان الأشرف وحاشيته من أعداء العز بن عبد السلام .. ويشهد لرأينا هذا ما ذكره السبكي في طبقاته عن اللقاء الأخير الذي حدث بين السلطان وبين إبن عبد السلام، عندما استدعاه السلطان وهو على فراش الموت . وطلب منه النصيحة ، فكانت نصيحة العز للسلطان أن يجعل وجهة

---

(١) المصدر السابق جـ٥ ، ص٩٦ ، ٩٧ .

جيشه المشرق ، تجاه التتر ، وذلك بدلاً من توجيهه صوب مصر وأخيه السلطان الكامل . ولقد استجاب يومئذ السلطان الأشرف لنصيحة العز بن عبد السلام ، وأمر بتحويل « الدهليز » من منطقة « الكسوة » في اتجاه مصر ، إلى منطقة « القصيرة » تجاه الخطر التتري الزاحف من المشرق على بلاد العرب والمسلمين .. وعندما أمر السلطان للعز في نهاية هذه المقابلة بهدية مقدارها ألف دينار مصرية رفض العز ، قائلاً : « هذه اجتماعة لله ، لا أكدرها بشيء من الدنيا !»(١).

ولعل هذا الموقف « القومي » المخلص لمبادئ الإسلام ومصالح بلاد المسلمين وشعوبهم هو الذي جعل الصلة قوية والمحبة عارمة بين العز بن عبد السلام والنظام الأيوبي في مصر يومئذ ، ممثلاً في الملك الكامل ومن بعده في الصالح نجم الدين أيوب بنفس القدر الذي سبب تلك الجفوة وذلك الصراع الذي أشرنا إلى طرف منه في الحديث عن علاقة العز بالنظام الأيوبي الذي كان قائماً يومئذ في بلاد الشام .

* * *

* وعندما تولى سلطنة دمشق الملك الصالح إسماعيل بن العادل ، واستعان بالصليبيين ضد أخيه الصالح نجم الدين أيوب ، سلطان مصر ، وتنازل لهم في سبيل نصرتهم له على أخيه عن عدد من المواقع الهامة ، منها : قلعة «صفد» وبلادها ، وقلعة « الشقيف » ، وبلادها ، واقتسم معهم « صيدا » و « طبرية » وأعمالهما ، وغير ذلك من بلاد الساحل ، وسمح لهم بدخول دمشق لشراء السلاح ، عند ذلك سأل تجار السلاح الدمشقيون العز بن عبد السلام : هل يجوز لهم بيعه للعدو ، وهي تجارتهم الوحيدة ومصدر رزقهم ؟ .. فصعد ابن عبد السلام منبر جامع دمشق يوم الجمعة ، وهاجم من فوقه السلطان ،

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٩ .

وأفتى بتحريم بيع السلاح للأعداء ، ولم يدع للسلطان يومها في الخطبة كالمعتاد ، بل دعا عليه في عبارة واضحة قال فيها : « **اللهم أبرم لهذه الأمة إبرام رشد ، تعز فيه أولياؤك ، وتذل فيه أعداؤك** ويعمل فيه لطاعتك ، وينهى فيه عن معصيتك » بينما المصلون يهدرون خلف هذا القائد بقولهم : آمين (١).

عند ذلك عزله السلطان من منصب الخطابة ، واعتقله ، واعتقل معه الفقيه المالكي أبو عمر بن الحاجب ، الذي وقف هو الآخر ضد السلطان . ثم أفرج عن العز ، وحكم عليه بأن يلزم بيته ، ولا يلتقي بأحد سوى الطبيب والحلاق ، ولا يغادر منزله إلا إلى صلاة الجمعة أو الذهاب للحمام !..

وعندما ضاقت عليه دمشق بما رحبت ، ولم يستطيع أن يؤدي فيها رسالته قرر الرحيل إلى مصر بصحبة ابن الحاجب ، ومر في طريقه « بالكرك »(٢) فدعاه صاحبها للإقامة فيها ، فاعتذر له قائلاً : « بلدك أصغر من علمي » ، لأنه كان يريد القاهرة كي يؤثر من خلالها ويواصل الجهاد .. وفي الطريق إليها عرّج على القدس ، ولكن جيش السلطان المتحالف مع الصليبيين قد لحق به ببيت المقدس ، فجدد السلطان اعتقاله بها مرة ثانية ، وعندما عرض البعض عليه تقبيل يد السلطان عسى أن يفك قيوده ، أجابه بقوله : « والله يا مسكين ما أرضاه أن يقبل يدي فضلاً عن أن أقبل يده ! ، يا قوم ، أنتم في واد وأنا في واد، والحمد لله الذي عافاني مما ابتلاكم به . »(٣)

وكانت خيمته التي اعتقل فيها قريبة من خيمة السلطان ، وسمعه يرتل القرآن ، فقال لحضور مجلسه من ملوك الصليبيين : « تسمعون هذا الشيخ الذي يرتل القرآن؟ ، فقالوا : نعم ، فقال : هذا أكبر « قسوس » المسلمين ، قد حبسته لإنكاره عليّ تسليمي لكم حصون المسلمين ، وعزلته عن الخطابة

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ ، ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٢) حصن شهير كان جنوبي فلسطين.

(٣) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٨٠ ، ٨١ ، ١٠١ والنجوم الزاهرة جـ ٦ ، ص ٣٣٨ .

بدمشق ، وعن مناصبه ، ثم أخرجته ، فجاء إلى القدس ، وقد جددت حبسه واعتقاله لأجلكم ! » .. وكان السلطان الخائن يريد بذلك التقرُّب وارتفاع أسهمه لدى الأمراء الصليبيين ، ولكنهم أجابوه بقولهم : « **لو كان هذا قسيسنا لغسلنا رجليه وشربنا مرقتها !** »[1]

وظل ابن عبد السلام معتقلاً بالقدس حتى فك قيوده الجيش المصري الذي عاجل الصالح إسماعيل وأدار الدائرة عليه مع حلفائه الصليبيين ، وعند ذلك واصل العز رحلته إلى مصر فوصلها في سنة ٦٣٩ هـ سنة ١٢٤١ م .

* * *

في القاهرة

وفي القاهرة قضى العز بن عبد السلام ما تبقى من عمره ، قضى بها أكثر من عشرين عاماً ، تسع منها في ظل الأيوبيين والباقي في ظل حكم المماليك ، ولقد كانت شخصيته الفذة وعلمه الواسع وجرأته غير المعهودة في الحق ، مضافاً إليها المناصب الكبرى العديدة التي تولاها مثل : الخطابة بجامع عمرو بن العاص ، والإشراف على عمارة المساجد ، ومنصب قاضي القضاة ، ومنصب الإفتاء الذي تنازل عنه الشيخ « المنذري » عرفاناً بفضله وأحقيته ، لقد كان كل ذلك خلف تلك الآثار والمواقف المشهودة التي سجلها لنا التاريخ في مصر عن ذلك العالم العملاق ، تلك المواقف التي كانت صفحات هامة استطاع الذين سجلوها أن يضعوا أيدينا بواسطتها على قسمات هامة من حياة مصر وتاريخها في ذلك الحين .

ذلك أن « سلطان العلماء » قد واصل في مصر جهاده الذي مارسه في دمشق ، ووفى بحق دينه عليه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومن

---

(٤) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ ، ص ١٠١ .

ثم كانت له مواقف ومعارك بطولية ، بل وأسطورية ، ضد مظاهر الانحراف والبدع والاستبداد التي شاهدها بمصر في ذلك التاريخ .

* * *

الموقف من بدع المتصوفة :

فلقد كان التصوف أحد المسالك التي شجعها الأيوبيون كي تكون بديلاً لتلك الأيديولوجية الشيعية التي عرفتهـا مصر زمن الفاطميين ، وإذا كانت الحركات الشيعية عموماً قد اهتمت بالأبحاث العقلية والفلسفية ، وإذا كانت « دار الحكمة » التي أنشأها « الحاكم بأمر الله » قد أشاعت وحرست وعمقت هذا اللون من ألوان التفكير في حقل الدراسات الإسلامية ، وإذا كان هذا اللون قد مثل القسمة الهامة في الحياة الفكرية المصرية على عهد ازدهار الحكم الفاطمي ، فإن **التصوف غير الفلسفي** في العصر الأيوبي قد أصبح له المكان الأرفع لدى الحكام ولدى عامة الجماهير ، ونعني بالتصوف هنا **« التصوف العملي »** المتجلي في حركات **الطرق الصوفية** ، ومجاهدات النفس وترويضها لدى قادته وشيوخه ، وانخراط العامة بوعي أو بدون وعي خلف الرايات والطبول والبيارق التي يصنعها ويلونها بالألوان الزاهية والمتعددة هؤلاء القادة والشيوخ .

وفي الوقت الذي نجد فيه الدولة الأيوبية تغلق الجامع الأزهر وتعطله ، كجامعة علمية ، حيناً من الدهر ، حتى تغير مناهجه ومقرراته ، كما تغلق دار الحكمة نهائياً ، وهما من آثار الفاطميين ، نجدها تحتفظ من هذه الآثار بالمشاهد والمزارات التي خلفها الفاطميون في القرافة ، والتي كانت عالماً يموج بالزوار وصناع الخرافات ومحترفي الحيل المنسوبة زوراً وبهتاناً إلى « كرامات » الصالحين ، بل لقد رتبت الدولة الأيوبية الأموال لها من قبل السلطان في كل

شهر[1] ، كما احتفظت في المشهد الحسيني ، وهو أحد المزارات الشيعية ، بكثير من المظاهر والطقوس الفاطمية التي نعتقد أنها غريبة عن روح الإسلام ونقاء عقيدة التوحيد فيه ، وأنها أقرب إلى المظاهر الوثنية منها إلى جوهر التوحيد في الإسلام ، وابن جبير يصف لنا ما شهده هناك قائلاً : « ومن أعجب ما شاهدناه في دخولنا إلى هذا المسجد المبارك حجر موضوع في الجدار الذي يستقبله الداخل ، شديد السواد والبصيص ، يصف الأشخاص كلها كأنه المرآة الهندية الحديثة الصقل ، ووجدنا من استلام الناس للقبر المبارك ، وإحداقهم به وانكبابهم عليه ، وتمسحهم بالكسوة التي عليه ، وطوافهم حوله مزدجمين داعين باكين متوسلين إلى الله سبحانه ببركة التربة المقدسة ومتضرعين ، ما يذيب الأكباد ويصدع الجماد ، والأمر فيه أعظم ، ومرأى الحال أهول »[2].

فهذه الصورة التي حكاها ابن جبير هي ولا شك من بقايا العصر الفاطمي ، أما الصور الأخرى والآثار الأخرى المرتبطة بالدراسات العقلية فلقد اجتهد لمحوها من مصر حكم الأيوبيين .

ولقد اتخذ ازدهار التصوف في هذا العصر عدداً كبيراً من المظاهر ، وتجلى في الكثير من الآيات ، فالدولة قد افتتحت « التكايا » و « الخوانق » والبيوت العامة التي يقيم فيها المتصوفون ، وكان من أشهرها « الخانكاة الصلاحية » وأجرت عليها الرواتب والمخصصات والأرزاق . والحركة الصوفية قد شهدت كوكبة عظيمة من الرجال والأعلام ، منهم على سبيل المثال « السيد أحمد البدوي (٥٩٦ — ٦٧٥ هـ ، ١١٩٩ — ١٢٧٦ م) والشاعر المتصوف الشهير عمر بن الفارض (٥٧٧ — ٦٣٣ هـ ، ١١٨١ — ١٢٢٥ م.) ، وشرف الدين محمد البوصيري (٦١٠ — ٦٩٦ هـ ، ١٢١٣ — ١٢٩٦ م.) ، صاحب « البردة » ، وأبو الحسن الشاذلي (المتوفى سنة ٦٥٦ هـ سنة ١٢٥٨ م) ، والسيد عبد الرحيم

---

(١) رحلة ابن جبير — طبعة دار التحرير بالقاهرة — ص ٥١ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٨ .

القنائي ، وتلميذه أبو الحسن الصبـاغ ، وغيرهم كثيرون انتشرت حركتهم واتسعت قاعدة مريديهم واتصلت حلقات تسلسلهم إلى ما بعد عصر الأيوبيين .

ولقد عرف هذا المد الصوفي العملاق ألواناً من التحلل من تكاليف الشريعة ، ومن ثم التحلل من أخلاقيات الدين ، لأن رفع التكاليف عند هؤلاء « المتصوفة العمليين » لم يكن كما هو عند « متصوفي الفلاسفة » أو « الفلاسفة المتصوفين » تعبيراً عن الدخول إلى ميدان أصعب في المجاهدات والرياضات والتكاليف تفوق في الصعوبة والتبعات تلك التكاليف الشرعية التي يتساوى فيها الجميع ، وإنما كان هذا التحلل الذي عرفه متصوفة هذا العصر لوناً من التخفف من قيود الشرع تحت ستار التصوف ، ومن ثم ارتكاب المعاصي والموبقات ، وهنا نجد للعز بن عبد السلام موقفاً حازماً ، فهو الذي أنكر على « الطريقة الحريرية » ، وشيخها السيد علي الحريري سلوك هذا الطريق الغريب عن تقاليد الإسلام .

وعندما حول المتصوفة الملابس والأزياء والأعلام إلى ألوان تتميز بها كل طريقة عن الأخرى حتى لقد أخذ البعض في فلسفة هذه الألوان ، أنكر ذلك العز بن عبد السلام ، بل وذهب في ذلك إلى ما هو أبعد عندما كان يصعد المنبر ليخطب الجمعة دون أن يرتدي السواد ، وهو الشعار الرسمي لخلفاء بني العباس ، **فلقد كان الرجل يحس إحساس المسلم الذي ينتسب إلى الإسلام لا لفرقة من الفرق أو حزب من الأحزاب .**

* * *

التصدي لاستبداد المماليك :

وعندما تطورت الأمور في الدولة الأيوبية لتؤكد من قبضة الجند المرتزقة ، من المماليك المجلوبين ، على أزمة الأمور في الدولة ، وعندما ساعدتهم الحروب المتصلة ضد الأخطار الصليبية على أن يتخطوا نطاق الجندية ليصبحوا هم

الوزراء والولاة وحكام الأقاليم ، حتى أصبح نائب السلطان بمصر واحداً منهم ، وعاثوا في الوطن فساداً ، فكر ابن عبد السلام في أمر يهز به جهاز الدولة هذا هزة تعيد لأصحابه بعض التعقل ، وتنزل بكبريائهم وعنجهيتهم إلى الحضيض ، وهداه تفكيره إلى فكرة طريفة وعبقرية وشجاعة : إن هؤلاء المماليك قد اشترتهم الدولة ، وهم صغار ، بالمال ، كعبيد ، ثم علمتهم ودربتهم على السلاح ، إذن فهم أرقاء لم يعتقوا ، ولم يحررهم أحد ، وإن ارتفاع مناصب بعضهم ، حتى ولو كان نائباً للسلطان ، لا يغير من هذه الحقيقة «الفقهية» أو ذلك الوضع «القانوني» شيئاً ، إذاً فلا بد من بيع هؤلاء الحكام والأمراء المتجبرين ، كما يباع الرقيق ، ولا بد من عرضهم في الأسواق والمناداة عليهم في المزاد !..

وكانت فتوى أذهلت الجميع وأطارت صواب المماليك والأمراء ، بل وأغضبت السلطان نفسه ، لأنه قد اعتبر أن العز بن عبد السلام قد تجاوز اختصاصاته وتعدى حدوده ، ووصل بتصعيد المعركة إلى نائب السلطان ، فماذا عساه يصنع غداً مع السلطان ؟! ، وكان البعض قد نصح السلطان بعزله عن الخطابة ، قائلاً : «اعزله عن الخطابة وإلا شنع عليك على المنبر ، كما فعل في دمشق ..»(١)

ورفض السلطان الانصياع لرأي العز ، وأصر ابن عبد السلام على ضرورة بيع هؤلاء الأمراء لحساب بيت مال المسلمين ، ثم تحريرهم من رقهم بطريق شرعي ، ولما لم يستجب له السلطان قدم استقالة من القضاء ومن مناصبه الأخرى ، وعزم على الرحيل من مصر ، ولكن الشعب في القاهرة قد لحق به في الطريق ، وأحاط به الرجال والنساء والأطفال في مظاهرة شعبية أدرك السلطان عواقب تطوراتها ، فابتلع غصته ، وركب هو الآخر ليلحق به ، واسترضاه وطيب خاطره ، وعاد به إلى القاهرة ، ورفض قبول استقالته .

---

(١) رضوان علي الندوي : العز بن عبد السلام ص ٤٦ ، طبعة دمشق سنة ١٩٦٠ م.

وأحس المماليك أن الأمور تجري في غير صالحهم ، فأرادوا إرهابه ، وقال نائب السلطان : « كيف ينادي علينا هذا الشيخ ، ويبيعنا ، ونحن ملوك الأرض ، والله لأضربنه بسيفي هذا » ، وزحف ومن خلفه الأمراء والمماليك إلى منزل الشيخ وأحاطوا به ، وعندما أخبره ابنه بحصار المنزل ، وأن القوم يطلبون حياته ، قال له : « **يا ولدي أبوك أقل من أن يقتل في سبيل الله !.** »، وخرج عليهم في جلال الحق وقوته وجبروته ، « وحين وقع بصره على النائب (نائب السلطان) يبست يد النائب ، وسقط السيف منها ، وارتعدت مفاصله، فبكى ، وسأل الشيخ أن يدعو له ، وقال : يا سيدي ، خبر ، أي شيء تعمله ، قال الشيخ : أنادي عليكم وأبيعكم ، قال النائب : فيمَ تصرف ثمننا ، قال : في **مصالح المسلمين** ، قال النائب : من يقبضه ، قال : أنا ، فتم له ما أراد ، ونادى على الأمراء واحداً واحداً ، وغالى في ثمنهم ، وقبضه ، **وصرفه في وجوه الخير** »(1) .

* * *

الجرأة على السلطان :

بل إننا نستطيع أن نقول : إن العز بن عبد السلام قد بلغت جرأته في مصر ، كما كانت في دمشق ، ما هو أبعد وأهم من نائب السلطان ، ووصل نقده الجريء إلى ذات السلطان ، فهو الذي أنكر على السلطان « الصالح نجم الدين أيوب » أساليب الجور في الحكم ، وفرض الضرائب الباهظة على الرعية ، وإباحة الخمور والمسكرات ، ولقد حدثت له حادثة مع السلطان الصالح نجم الدين أيوب ، جعلت السلطان يوجس خيفة من أن يعامله هذا الشيخ كما عامل أقاربه من سلاطين دمشق منذ سنوات ، ففي يوم من أيام

(1) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

الأعياد صعد العز إلى القلعة حيث السلطان قد تبدى في زينته وعظمته « فشاهد العسكر مصطفين بين يديه ، ومجلس المملكة .. وأخذت الأمراءِ تقبل الأرض بين يدي السلطان » فقرر الرجل أن يحطم هذا الكبرياء الذي شاهده ، وأن يعيد إلى رأس السلطان المخمور بالعظمة والجبروت صوابه ، فالتفت إلى السلطان وناداه بأعلى صوته : « يا أيوب ، ما حجتك عند الله إذا قال لك : ألم أبوئ لك ملك مصر ، ثم تبيع الخمور ..

فقال السلطان : هل جرى هذا ؟ ..

قال العز : نعم — الحانة الفلانية تباع فيها الخمور ، وغيرها من المنكرات، وأنت تتقلب في نعمة هذه المملكة !.

فقال السلطان : يا سيدي هذا أنا ما عملته ، هذا من زمان أبي ..

فقال العز : أنت من الذين يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة ؟! » .

وعند ذلك انقطعت حجة السلطان ، وتحطم كبرياؤه ، وأصدر مرسوماً بإغلاق تلك الحانة ومنع ما فيها من المنكرات . ولما سأل بعض أصدقاء الشيخ عن سر خطابه الغليظ هذا للسلطان ، أجابه « يا بني ، رأيته في تلك العظمة فأردت أن أهينه لئلا تكبر عليه نفسه فتؤذيه » فلما قيل له : « أما خفته ، قال: والله يا بني ، استحضرت هيبة الله تعالى فصار السلطان قدامي كالقط» !(1).

ولقد استن العز بن عبد السلام في مصر لخطباء المساجد سنة جريئة عندما كان لا يثني على الملوك في خطبته ، وإنما يدعو لهم بالهداية والرشاد(2) .

إزالة المنكر باليد :

وموقف ثالث من مواقف هذا العالم الجليل نختاره من بين مواقفه المعاصرة لحكم الأيوبيين يمتاز بأنه تجسيد حي لفهم هذا الشيخ لوظيفة الأمر بالمعروف

---

(1) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٨١ ، ٨٢ .

(2) العز بن عبد السلام ص ١١٩ ، ١٢٢ .

والنهي عن المنكر في الإسلام ، فلقد بلغ التحلل في الدولة حداً جعل الوزير فخر الدين عثمان بن شيخ الشيوخ (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ سنة ١٢٤٥ م) يبني لنفسه ولندمائه «مقصفاً» (نادياً للموسيقى) «طبلخانه» فوق أحد مساجد القاهرة ! ! ، فغضب العز بن عبد السلام ، ولم يرهبه منصب الوزير الذي كان يتولى منصب (أستاذ دار) السلطان ، كما لم يرهبه مكان هذا الوزير الذي كان قد فتح دمشق وأحرز على عصيانها الانتصارات ، فحزم أمره ، وخرج بتلاميذه ومريديه في مظاهرة شعبية في أواخر سنة ٦٤٠ هـ سنة ١٢٤٢ م ليزيل بنفسه وبيده هذا المنكر ، وليهدم هذا النادي الذي أقيم للوزير ، ولم يكتف بذلك، بل أفتى بإسقاط شهادة هذا الوزير الفاسق ، وسلب منه صلاحيات الإنسان العادل المؤتمن ، ولما اصطدم موقفه هذا بالسلطان ، قدم استقالته من القضاء ، ولقد قبلها السلطان هذه المرة على مضض ، لأنه كان ، رغم كل ذلك ، يجل الشيخ ويحترمه ، ولكنه قد أبصر أن الشيخ قد بلغ من الجرأة والشجاعة حداً جعله ينفذ الأحكام والفتاوى بيده ، وهذا ما كان يخشاه السلطان.

غير أن استقالة ابن عبد السلام لم تحجبه في دائرة الظل ، فلقد ظل يمارس التدريس والتعليم حتى عاد فيما بعد ذلك إلى الميدان من جديد ، بل إن أثر فتواه الخاصة بالوزير فخر الدين بن شيخ الشيوخ ظلت تلاحق الوزير وهو في السلطة ، رغم أن القاضي قد استقال ، فعندما ذهب رسول السلطان برسالة إلى الخليفة العباسي ببغداد ، سألوه هناك : هل سمعت هذه الرسالة من السلطان ، فقال : لا ، وإنما حملنيها عن السلطان الوزير فخر الدين إبن شيخ الشيوخ ، أستاذ الدار ، فقال الخليفة العباسي : «**إن المذكور أسقطه** ابن عبد السلام ، فنحن لا نقبل روايته ! »[1].

فهي إذاً قوة الحق تلك التي جعلت الجالس خارج السلطة يسقط من في السلطة ، حتى ولو كان في منصب الوزير وأستاذ الدار ..

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ ، ص ٨١ .

العدالة في تحمل عبء القتال :

ولقد ظلت حياة ابن عبد السلام سلسلة متصلة النضال في سبيل الحق والعدل ونقاء الضمير ، وعندما بلغ الثمانين من عمره ، كان الزحف التتري قد وصل بتهديده إلى أبواب مصر الشرقية ، وقدم القاهرة الصاحب كمال الدين عمر بن العديم ، رسولاً من صاحب حلب والشام الملك الناصر صلاح الدين يوسف ، يطلب النجدة على قتال التتار ، فعقد المماليك والأمراء والعلماء والأعيان مؤتمراً في قلعة الجبل «وحضر الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، والقاضي بدر الدين السنجاري قاضي الديار المصرية ، وغيرهما من العلماء .. وأفاضوا في الحديث ، فكان الاعتماد على ما يقول ابن عبد السلام وخلاصة ما قال : **إنه إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على العالم قتالهم ، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم ، بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء ، وتبيعوا مالكم من الحوائص المذهبة[1] والآلات النفيسة ، ويقتصر كل الجند على مركوبه (فرسه) وسلاحه ، ويتساووا هم والعامة ، وأما أخذ الأموال من العامة مع بقايا في يد الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا**»[2] .

وعندما دار الحديث بين السلطان «قطز» وبين العز حول حرب التتار ، قال له الشيخ : «اخرجوا وأنا أضمن لكم على الله النصر ، فقال السلطان له : إن المال في خزانتي قليل ، وأنا أريد أن أقترض من أموال التجار ، فقال له الشيخ عز الدين : **إذا أحضرت ما عندك وعند حريمك ، وأحضر الأمراء ما عندهم من الحلي الحرام، وضربته سكة ونقداً وفرقته في الجيش، ولم يقم بكفايتهم ، ذلك الوقت اطلب القرض، وأما قبل ذلك فلا**، فأحضر السلطان والعسكر كلهم ما عندهم من ذلك بين يدي الشيخ»،[3] وتم تجهيز

---

(١) حوائص الذهب : هدايا يوزعها السلطان على من يحضر لعبة الكرة بالميدان .

(٢) النجوم الزاهرة جـ ٧ ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٣) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ ، ص ٨٣ .

الجيش الذي خرج ليصد الزحف التتري ويدمر جحافل أرجالهم ، وينقذ العالم العربي والإسلامي بالنصر الذي أحرزه في عين جالوت سنة ٦٥٧ هـ سنة ١٢٥٨ م ، ولم يمنع العز من شهود هذه المعركة إلا كبر سنه ، فلقد كان يومئذٍ شيخاً فانياً قد بلغ الثمانين .. ولكن تحضيره لهذه المعركة وتأثيره فيها كان يفوق جهد الشباب .

وأغلب الظن أن الرجل عندما مات بعد هذا النصر بثلاث سنوات ، قد مات متفائلاً قرير العين ، فلقد عاش عصراً شهد فيه تصاعد الكفاح والنضال لصد الموجة الاستعمارية للصليبيين والتتار ، من صلاح الدين حتى بيبرس.. كما خاض نضالاً فكرياً وعملياً ضد سلبيات ذلك العصر وجموده وانحرافاته ، فتحول إلى نموذج رائع لرجل الدين المناضل في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعالم العامل في مختلف ميادين الإصلاح .

جمال الدين الأفغاني

١٨٣٩ - ١٨٩٧ م

ثورة البعث والاحياء



حياته في سطور

* ولد في سنة ١٨٣٩ في قرية « أسعد آباد » في خطة « كنر » من أعمال « كابل » عاصمة بلاد الأفغان ، لأسرة ذات نفوذ سياسي وإداري في المنطقة ، وتنحدر من أصول عربية حجازية ، يرجع بها النسب إلى الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب ، مروراً براوية الحديث المشهور الإمام « الترمذي » .
* وفي الثامنة من عمره انتقل من الاسرة الى العاصمة « كابل » ، عندما خشي حاكم البلاد « دوست محمد خان » تمكن نفوذ أسرته في المنطقة التي يعيش فيها ، وفي نفس العام بدأ والده السيد « صفتر » الاشراف على برنامج تعليمه .
* عندما بلغ الثامنة عشرة كان قد درس مبادئ العلوم العربية ، والتاريخ ، وعلوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه وأصول وكلام وتصوف ، والعلوم العقلية من منطق وحكمة عملية سياسية ومنزلية وتهذيبية ، وحكمة نظرية طبيعية وإلهية ، والعلوم الرياضية من حساب وهندسة وجبر وهيئة أفلاك ، ونظريات الطب والتشريح ! !(١)
* أجاد اللغات العربية ، والأفغانية ، والفارسية ، والتركية ، والفرنسية ، مع إلمام بالانجليزية والروسية .

---

(١) محمد عبده (مقدمة الرد على الدهريين) ص ٤ .

* بلغ منصب الوزير الأول في وطنه في حكم الأمير الوطني «محمد أعظم خان»، ثم رحل عن البلاد بعد هزيمة هذا الأمير أمام خصمه «شير علي» الموالي للانجليز.
* في الهند حاربه الانجليز، وأحاطوه بالجواسيس، وطلبوا منه مغادرة البلاد.
* في مصر أقام أول مرة أربعين يوماً، وهو في طريقه إلى الآستانة، درس فيها للطلبة الشوام بالأزهر دروساً في النحو والحكمة، ثم أقام بها في الزيارة الثانية من سنة ١٨٧١ حتى سنة ١٨٧٩ م حيث اتخذت حكومة الخديوي توفيق قراراً بنفيه بحجة «أنه رئيس جمعية سرية من الشبان ذوي الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا؟!».
* أقام حزباً سياسياً سرياً بمصر سمي (الحزب الوطني) وهو الذي قاد ونظم الثورة العرابية.
* كانت له ندوة يومية يلتقي فيها بمريديه، ومقالات ينشرها باسم مستعار، أو بأسماء تلاميذه، وكان من بين تلاميذه ومريديه من ينتسبون إلى الأديان السماوية الثلاثة.
* زار تركيا مراراً، وتولى عضوية مجلس المعارف بها زمناً، ودخل في صراعات كثيرة مع الأوساط الرجعية فيها، وخاصة الشيخ أبو الهدى الصيادي، الذي حارب النديم والكواكبي، وكل الأحرار.
* في إيران دخل في صراع مع الشاه المستبد «ناصر الدين»، وأجبره على سحب امتياز شركة «التمباك» الانجليزية (ريجي) بعد أن نجح في جعل الشعب يقاطع إنتاجها، مما جعل الشاه يرسل خمسمائة من فرسانه يقتحمون عليه فراش مرضه في مكان مقدس عند الإيرانيين هو «شاه عبد العظيم»، ليقودوه على محفة خشنة، وهو ينتفض من الحمى، إلى خارج الحدود.
* كان يعتبر نفسه سلطة للحق أعلى من سلطات السلاطين، وعندما طلب منه السلطان عبد الحميد وقف الهجوم على الشاه ناصر الدين، أجابه

إجابة أفزعته ، إذ قال : « امتثالاً لإشارة أمير المؤمنين فإني الآن قد عفوت عن الشاه ناصر الدين ؟ ! » .

* وفي روسيا القيصرية أقام ببطرسبرج أربع سنوات ، نشر فيها عدة أبحاث عن العالم الشرقي والسياسة الدولية ، والتقى بالقيصر ، واختلف معه حول تقدير كل منهما لدور الجماهير الشعبية في تسيير دفةالأمور في البلاد .

* زار لندن ثلاث مرات ، وكتب عدة أبحاث في صحيفة (ضياء الخافقين) بتوقيع « السيد الحسيني » ، وكانت تصدرها شركة إنجليزية ، بالعربية والانجليزية ، بغرض حصول التواصل والتعارف بين الغربيين والشرقيين » .

* مكث مدة في باريس بعد فشل الثورة العرابية ، وأصدر بها ، بمساعدة الشيخ محمد عبده ، جريدة (العروة الوثقى) التي توقفت بعد ثمانية عشر عدداً ، بسبب محاربات الانجليز .

* زار مكة والحجاز ، كما زار فينا وميونيخ ، وفكر في زيارة أمريكا ولكنه لم يتم المشروع .

* استدعاه السلطان عبد الحميد في أخريات حياته حيث مكث ، شبه محدد الإقامة ، بالآستانة خمس سنوات ، قضاها — كما قالوا — في « سجن النعمة ، خلف القضبان الذهبية » .

* لم يتزوج ، تخففاً من أعباء الأسرة وتفرغاً للنضال ، وعندما أهداه السلطان إحدى جواريه الجميلات ، ليقيد حريته بالزواج ، رفض ، وعندما أحس بضغط الحاشية هدد بأن يزيل من نفسه مؤهلات الرجل للزواج ؟ ؟ ! وعندما قال له الطبيب : إنك بذلك تعاند الطبيعة ، قال له : إن الطبيعة أقدر منك على تنظيم نفسها بنفسها ؟ !

* توفي في الآستانة في ٩ مارس سنة ١٨٩٧ م بمرض السرطان الذي أصاب فكه ، وقيل إن السلطان عبد الحميد قد دس عليه من ساعد على موته . ودفن في قبر متواضع جداً بمقبرة « شيخلر مزارلغي » في « نشانطاش » ،

ثم نقل رفاته إلى بلاد الأفغان سنة ١٩٤٤ م ، عبر البلاد العربية في موكب رسمي وشعبي مهيب .

* على الرغم من أنه أقام من الأحزاب والجمعيات ، وأقعد من الطغاة والحكومات ، وأشعل من الثورات والانتفاضات ما لم يتيسر بعضه لكثير من عظماء عصره وغيره من العصور ، فإنه عندما طلب منه البعض ترجمة موجزة لنفسه وحياته قال : «وأي نفع لمن يذكر أنني ولدت سنة ١٢٥٤هـ. وعمرت أكثر من نصف عصر.. واضطررت لترك بلادي (الأفغان) مضطربة تتلاعب بها الأهواء والأغراض .. وأكرهت على مبارحة الهند .. وأجبرت على الابتعاد عن مصر ، أو إن شئت قل : نفيت منها .. ومن الآستانة .. ومن أكثر عواصم الأرض .. كل هذه الأحوال «خاطرات» لا تسرني وليس فيها أدنى فائدة للقوم .

أما القول بأنها لا تسرني لا بمعنى أني نفيت من البلاد أو سجنت، كلا .. **لأني أعتقد أن السجن بطلب الحق من الظالمين العتاه «رياضة» والنفي في ذلك السبيل «سياحة» والقتل «شهادة» وهي أسمى المراتب.** فأنا عن نفسي غير راض .. ذلك لأن الخمول قد قعد بي فلم يوصلني إلى أسمى مرتبة وهي «مرتبة الشهداء» وحطني في مصاف المنفيين من أرض إلى أرض ، والمسجونين فيها .

فما أبعدني في كل هذا عن أولى الهمم ، ومن قام بالأعمال الخطيرة أو المطلب الجلل» .

* * *

العاصفة .. والإعصار

في تاريخ الصراع الذي دار بين الشرق والغرب ، هناك دورات قد رصدها

التاريخ ، وجولات شهيرة لونت نتائجها الكثير من صفحات هذا الصراع ، وحددت الكثير من ملامح هذا التاريخ .

ففي الثلث الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد حسم الأسكندر الأكبر ، لصالح الغرب ، تلك الحرب السجال التي دارت طويلاً بين الفرس والروم ، وبسط السيطرة الرومانية ، ثم البيزنطية لأكثر من تسعة قرون على الكثير من بلاد الشرقيين .

وفي النصف الأول من القرن السابع الميلادي لبست روح المقاومة الشرقية ثياب الإسلام ، واتخذت من العرب والعروبة رأس حربة لها ، وخاضت العديد من المعارك التي أزاحت نتائجها سلطان الغرب ، بل والفرس ، عن تلك الرقعة التي غدت إمبراطورية للعرب المسلمين .

ومنذ سنة ١٠٩٧ حاول الغرب ، ثانية ، تحت شعارات زائفة ومستعارة من صليب المسيح ودينه ، أن يعيد الكرة على العرب ، وأن يورث أرضهم وديارهم لأمراء إقطاعه البرابرة الصليبيين .

وبعد صراع دام قرنين من الزمان استطاعت الحضارة العربية الإسلامية ، بعد أن استعانت على الصليبيين بجنود مرتزقة من « الأتراك المماليك » ، أن تحسم هذه الجولة لحسابها ، بانتصارها على الحصن الصليبي الأخير في بلاد العرب « عكا » سنة ١٢٩٢ .

غير أن الغرب قد عاد مرة ثالثة في نهاية القرن الثامن عشر ، وفي القرن التاسع عشر ، واضعاً أعلام التجارة ، متبعاً إياها بالبوارج والجيوش ، مرتدياً ثياب المدنية والتقدم والحضارة ، مدفوعاً بالتوسع الإمبريالي لتحقيق ذات الهدف الأول ونفس الحلم القديم .

ولقد كانت هذه الثياب الجديدة التي لبسها الغزاة ، مضافاً إليها روح العصر الذي جاءوا فيه ، تتطلب من شعوب الشرق العربي الإسلامي أن تبحث عن أدوات للمقاومة غير تلك التي واجهت بها غزوات الصليبيين ، غير سيوف المماليك وآفاقهم الضيقة المحدودة ، غير جيوش الأتراك وفكرياتهم المحافظة ،

كما كان على هذه الشعوب ، كي تنتصر ، أن تصل حاضرها الحديث بعصر حضارتها الذهبي ، فتبدأ لنفسها عصر الإحياء ، وأن تفتح عقلها وقلبها لكل ما هو جديد ومفيد ، وأن تقدم إلى صدر المسرح الأحداث ، أولئك الأبناء البررة الذين يمثلون بالنسبة لها التجسيد الحي لكل هذه الشروط والمتطلبات ، شروط البعث والإحياء ، ومتطلبات الانتصار في هـذه الجولة الجديدة من جولات الصراع بين الشرقيين والغربيين .

وإذا كان القرن التاسع عشر قد شهد ذروة الزحف الإمبريالي على بلادنا ، وقمة عواصفه التي تمثلت في الغزو والضم والاحتلال ، فلقد كان جمال الدين الأفغاني ، والتيار الذي مثله في الفكر العربي الإسلامي خاصة ، والفكر الثوري عامة ، وفي نضال الشرقيين ضد الاستعمار ، هو الإعصار الذي أجاب به الشرق على هذا الزحف الإمبريالي الجديد .

* ففي سنة ١٨٣٢ ، وقبل ميلاد الأفغاني بسنوات تسع ، كان الاستعمار الفرنسي قد أنجز أولى خطواته الناجحة في استعمار الجزائر .

* وقبل شهور من ولادته ، وفي سنة ١٨٣٨ كان الاستعمار الانجليزي قد اتخذ لنفسه أولى القواعد العربية في « عدن » ، والتي أخذ يمد منها الحبال حول عنق اليقظة العربية الحديثة التي كانت قد بدأت في مصر ذلك العهد .

* وفي سنة ١٨٤١ تمكن الانجليز بالتعاون مع الإقطاعية التركية العثمانية ، من النزول إلى أرض الشام ، وإجبار الجيش المصري الذي قاده « إبراهيم باشا » ، والذي بنى دولة كبرى وحدت الشام الكبير والحجاز ومصر والسودان ، ودانت لطلائع نفوذه إمارات كثيرة على الخليج ، وغدت قوته عاملاً هاماً في سياسة العراق ، تمكن الانجليز والعثمانيون من إجبار هذا الجيش على الانسحاب ، لتعود الرايات العثمانية إلى هذه البلاد وتحت ظلالها المصالح الإمبريالية للمستعمرين الإنجليز .

* وفي سنة ١٨٦٠ نجحت دسائس الاستعمار بين الانجليز والفرنسيين في خلق قواعد لارتكازها في المشرق العربي ، واستطاعت أن تفجر النزعات

الطائفية ، فترَيق الدماء العربية الغزيرة ، دماء الدروز بيد المارونيين ، ودماء المارونيين بيد الدروز ، والانجليز من خلف الدروز ، والفرنسيون من خلف المارونيين ! .

* وإذا كانت هذه الأحداث الاستعمارية ، والانتصارات الإمبريالية قد دارت وحدثت بعيداً ، نسبياً ، عن بلاد الأفغان ، التي ولد بها جمال الدين ، فإن حدوثها في بلاد عربية إسلامية ، جعلها قريبة من وجدان الرجل الذي ينحدر نسبه من أصلاب عربية حجازية ، والذي انخرط منذ صغره في محيط الثقافة الإسلامية وعداد المثقفين المسلمين . فقد كانت تعيش على حدوده وتطل على قلبه وعقله ، ومثلها مأساة فارس (إيران) التي كان يتصارع على أرضها نفوذ الانجليز ونفوذ القيصرية الروسية الآتي من الشرق والشمال .

* ولم يأت عام ١٨٦٨ ، والأفغاني في عنفوان شبابه ، وبدايات حياته العملية وتجاربه في الحكم والسياسة ، إلا وأتى معه دخول النفوذ الاستعماري إلى قلب بلاد الأفغان ، فلقد ساند الانجليز الأمير الأفغاني « شير علي » ضد الأمير الوطني « محمد أعظم خان » ، ودارت حرب بين الأميرين ، كل بجيشه ، واستعان الأمير الوطني بجمال الدين الأفغاني ، الذي وصل إلى منصب الوزير الأول في البلاد — أي رئيس الوزراء — والذي شارك مشاركة فعلية في هذه الحرب الوطنية . ولكن النصر في هذه الجولة قد كان من نصيب « شير علي » ، ومن خلفه النفوذ الانجليزي ، فاضطر جمال الدين إلى مغادرة وطنه ، ليواجه في كل مكان نفوذ الاستعمار ، وليكون في كل مكان حرباً على هذا الاستعمار والاستبداد : الخيطان اللذان نستطيع أن نسلك فيهما كل المواقف والصفحات التي صنعها وسجلها هذا المناضل الفيلسوف .

الثقة .. والثورية :

وعندما خرج الأفغاني من وطنه ، ورأى الهند بمئات ملايينها ترزح في

قيود المأساة المروعة تحت حكم الانجليز ، وعندما ساح في بلاد المسلمين والعرب ورأى امتدادات الأخطبوط الاستعماري ، وبالذات الانجليزي ، في كل مكان ، أحس أن هول المصاب قد أفقد الكثيرين حتى القدرة على تصور آمال التحرير وأحلام الخلاص من الاستعمار ، وشهد حركات فكرية بعضها يستعير من الغرب ، وبعضها يمزج مزجاً عشوائياً ما بين معطيات الغرب ومعطيات الإسلام ، شهدها تفكر وتخطط جميعاً للتعايش والعيش في كنف سلطات الغرب وسلطان المستعمرين الانجليز ، فاندفع الأفغاني إلى ساحة المعركة ، لا داخل بلاد الأفغان فحسب ، كما كانت بدايته ، وإنما في طول البلاد الشرقية وعرضها ، وأحس بضرورة العمل لزرع الثقة التي تزعزعت ، من جديد ، في نفوس هذه الأمم وهذه الشعوب . الثقة في التراث التي تجري عمليات تشويهه ، والثقة في النفس التي تجري عمليات إذلالها ، والثقة في المستقبل الذي ولا بد أن يكون بجانب هذه الشعوب ، ومن ثم فلقد رأيناه يؤذن في الناس بأن « قد اوشك فجر الشرق أن ينبثق ، فقد ادلهمت فيه ظلمات الخطوب ، وليس بعد هذا الضيق إلا الفرج »[1] ، ثم يتحدث إلى جماهير الشرقيين منكراً عليهم استكانتهم وخضوعهم ، قائلاً : « أنرضى ، ونحن المؤمنون ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة ؟! أو أن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ، ولا يرد مشربنا ، ولا يحترم شريعتنا ، ولا يرقب فينا إلا ولا ذمة ؟! بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي منا أوطاننا ، ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته ؟!! »[2] ، فإذا ذهب إلى بلاد الهند ، وشاهد مأساتها ، توجه إلى ملايينها بهذا الحديث الثوري الذي يقول لهم فيه : « يا أهل الهند ، وعزة الحق ، وسر العدل ، لو كنتم ، وأنتم تعدون بمئات الملايين ، ذباباً ، مع حاميتكم البريطانية ،

---

(١) الأعمال الكامل لجمال الدين الأفغاني ، مع دراسة عن حياته وآثاره ص ٢٣ . دراسة وتقديم محمد عماره . ط . القاهرة سنة ١٩٦٨ م.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٦ .

ومن استخدمتهم من أبنائكم فحملتهم سلاحاً لقتل استقلالكم واستنفاد ثروتكم ، وهم بمجموعهم لا يتجاوزون عشرات الألوف ، لو كنتم أنتم مئات الملايين ، كما قلت ، ذباباً ، لكان طنينكم يصم آذان بريطانيا العظمى ، ويجعل في آذان كبيرهم « غلادستون » وقرا ، ولو كنتم أنتم مئات الملايين من الهنود ، وقد مسخكم الله فجعل كلاً منكم «سلحفة » ، وخضتم البحر ، وأحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى ، لجررتموها إلى القعر ، وعدتم إلى هندكم أحراراً »(١) ، ثم يمضي الأفغاني في مهمة بعث الثقة في شعوب الشرق حتى يسلحها بأولى ضرورياتها في المعركة ضد الاستعمار ، وضد الانجليز بالذات ، الذين قطع الأفغاني بأنه « لا توجد نفس تشعر بوجود الحكومة الانجليزية على سطح الأرض إلا وقد مسها منهم شيء من الضر »(٢) .

وإذا كنا في هذا العصر الذي تتفكك فيه القبضة الاستعمارية عن إمبراطورياتها القديمة الواسعة ، نجد الجرأة لنصف الاستعمار — أحياناً — بأنه قد أصبح « نمراً من ورق » ، فإن الأفغاني قد تحدث إلى شعوب الشرق باعثاً فيها الثقة بوصفه للمستعمر الانجليزي بأنه : ضعيف يسطو على حقوق الأقوياء ، صوت عال وشبح بال ... كالدودة الوحيدة ، على ضعفها تفسد الصحة وتدمر البنية !(٣).

ولم يكن الأفغاني في صراعه هذا ضد الانجليز ، وفي حديثه هذا الملتهب ضدهم ، بالذي يخلط ما بين « الأمة الانجليزية » وبين « الاستعمار الانجليزي » فهو لم يكن عدواً للانكليز كأمة ، بل لقد رأى فيها أمة « من أرقى الأمم ، تعرف معاني العدل ، وتعمل بها ، ولكن في بلادها ، ومع الانكليز أنفسهم ، وتنصف المظلوم إذا كان من الانكليز ... والإنسان في عرفهم هو الانكليزي ،

---

(١) المصدر السابق ص ٥١٧ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٤ .
(٣) المصدر السابق ص ٣٦٩ .

وغيره من البشر ليس بإنسان » . وهو يسوق هذا الحديث الإنساني الواعي بصدد تأكيد أن عداءه لهؤلاء القوم ليس إلا فيما يتعلق « بسوء أعمالهم .. واستعمارهم ، وتدخلهم في الممالك الشرقية كالهند ومصر ، وسومهم أهلها سوء التصرف ومنتهى العسف والجور »(١) ، وهو موقف يذكر للأفغاني بالمزيد من التقدير .

ولعل هذا الموقف المبرأ من « التعصب الضيق الأفق » هو الذي جعل موقف الأفغاني من الاستعمار موقفاً « ثورياً » مبرأ من « الإصلاح » ، فضلاً عن « التصالح » ، كما سبق أن برئ من التعصب المذموم . وهي الثورية التي تستطيع أن تلمسها وتتلمسها في المواقف العديدة التي وقفها الرجل في هذا المقام .

* فعندما تفشل الثورة العرابية ، وتصاب الكثرة الكثيرة من قياداتها باليأس والقنوط ، يرى الأفغاني ضرورة مواصلة النضال الثوري، بينما يشير عليه الشيخ محمد عبده بالذهاب الى مكان بعيد غير خاضع لسلطان دولة تعرقل سيرهما » ، وذلك لإنشاء « مدرسة للزعماء » ، ولكن الأفغاني يرى في هذا الاقتراح « الطوباوي الحالم » والموقف « الإصلاحي » « خوراً في العزيمة ، وجنوحاً إلى السلامة ، ومبالغة في التشاؤم من الحاضر » . وقال للشيخ محمد عبده عندئذ : « إنما أنت مثبط » ، كما عاب عليه قعوده عن مقاومة الانجليز ، وعدم تأليفه حزباً يناهضهم رغم وفرة تلاميذه وأعوانه ، الذين منهم « سعد زغلول وإخوانه »(٢) ، وذلك بعد الاحتلال .

* وعندما يعرض الانجليز عليه ، بعد ثورة المهدي في السودان ، أن يتوجوه سلطاناً عليها ، يجيبهم بأن عرضهم هذا إنما هو « تكليف غريب » وسفه في السياسة ما بعده ! ثم يعنف اللورد الانجليزي « ساليسبري » ، الذي

---

(١) المصدر السابق ص ٤٦٤ .

(٢) د . أحمد أمين (زعماء الإصلاح في العصر الحديث) ص ٨١ ط . القاهرة سنة ١٩٤٩ — والأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ص ٥٠٥ ، ٤٧٩ .

قدم إليه هذا العرض ، قائلاً : « اسمح لي يا حضرة اللورد أن أسألك : هل تملكون السودان ، حتى تريدون أن تبعثوا إليه بسلطان »(١) .

* وعندما يناقش العلاقة ما بين الشعب ومستعمريه ، ويحدد معالم « الخيانة » ، فإنه لا يراها قاصرة على « المتعاونين » مع الأعداء . بل ويراها كذلك عاراً لاصقاً بالسلبيين والمتهادنين في المعركة ضد هؤلاء الأعداء ، فيقول : « **لسنا نعني بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ويسلمها للعدو بثمن بخس أو بغير بخس – وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس – بل خائن الوطن من يكون سبباً في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن ، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها** »(٢) . إلى غير ذلك من المواقف والصياغات التي تؤكد قسمة « الثورية » في موقف الأفغاني تجاه الاستعمار .

بل لقد أبصر الأفغاني دور « حرب الشعب » في الصراع ضد الاستعمار ، في سنة ١٨٨٣ م ، وبعد أن احتل الانجليز مصر ، وسرحوا جيشها الوطني الذي قاده « عرابي » ، كتب الأفغاني في (العروة الوثقى) مقالاً تحت عنوان (فرصة يجب أن لا تضيع) تحدث فيه عن دور الجماهير المسلحة بأسلوب حرب الشعب ، وكيف أنها أجدى في ظروف معينة ، من الحرب النظامية التي تنهزم جيوشها بانهزام القيادات ... وضرب لذلك أمثلة منها الحرب الوطنية الشعبية التي خاضها الشعب الأفغانستاني ضد ٦٠,٠٠٠ من قوات الانجليز ، فانتصر عليها بعد عامين من الاحتلال .

وفي هذا المقال ، يقول جمال الدين :

« **إن مقاومة الأهالي أشد بأضعاف مضاعفة من القوى العسكرية المجتمعة في أماكن مخصوصة تحت قيادة رؤساء معينين تنهزم بانهزامهم** وما جرى لحكومة انجلترا مع الأفغانيين أعظم شاهد على ما نقول ، دخلت الحكومة الانكليزية

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني ٥٠٥

(٢) المصدر السابق ص ٢٦، ٥٠٢ .

أرض الأفغان بستين ألف عسكري ، واستولت على المدن ، وكاد قدمها يرسخ في البلاد ، فلما قام الأهالي من كل صقع ، والتحمت المقاتل في جميع أنحاء أفغانستان ، عجز الستون ألفاً عن الوقوف موقف الدفاع ، واضطرت حكومة انكلترا بعد تسلطها سنتين ، وبعد صرف ثلاثين مليون جنيه استرليني إلى ترك البلاد » .

ثم يتحدث الأفغاني في مقاله هذا مدافعاً عن حرب الشعب مهاجماً الذين يصفونها بأنها فتنة (إرهاب) ، فيقول : « إن على المصريين أن يقتدوا بالأفغانيين لينقذوا بلادهم من أيدي أعدائهم الأجانب ... وليس من الفتنة أن ندعوهم إلى طلب الحقوق والدفاع عن الدين والوطن ، كما يظن بعض المتطفلين على موائد السياسة ، وإنما **نناذي على صاحب البيت أن يدافع عن حريمه وماله وشرفه ، وأن يخرج مخالب عدوه من أحشائه ، وهي سنة جرى عليها دعاة الحق في كل أمة .... وعلى المصريين عموماً ، والفلاحين خصوصاً أن يجمعوا أمرهم على أن يمنعوا الحكومة (الانكليزية) كل ما تطلب منهم ، وأن يرفعوا أصواتهم بنداء واحد قائلين : لا نطيع إلا حاكماً وطنياً ... فإن فعلوا هذا وجدوا لهم من الدول أنصاراً ، بل ومن الجنس الانكليزي نفسه »**[1] .

* * *

زلة قدم :

على أن الدراسة الموضوعية لصفحات نضال الأفغاني ضد الاستعمار لا تستطيع أن تغفل للرجل زلة قدم حدثت منه إزاء الأطماع الاستعمارية التي كانت تراود القيصرية الروسية يومئذٍ في كثير من المناطق الآسيوية ، وبالذات

---

(١) مجلة العروة الوثقى . ص ٤٥٣ ، ٤٥٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.

بلاد الهنود ، فلقد منح الأفغاني هذه الأطماع شيئاً من رضـاه وموافقته ، شريطة أن تقتسم القيصرية الروسية ثمارها مع دولة فارس وإمارة الأفغان ، وذلك عندما يقول إن « الروس في حاجة للمواصلة مع أمراء الهند ، وفي ضرورة للوقوف على أخلاقهم ومجاري ميلهم ومواقع أهوائهم ، ولا سبيل يوصلهم إلى ذلك إلا إشراك الفارسيين والأفغانيين في أعمالهم الحربية والسلمية . ليس من السهل على الروسية أن تستعين بدولة فارس وإمارة الأفغان على فتح أبواب الهند ، إلا أن تساهمهما في الغنيمة وتشركهما في المنفعة ، وإلا كانا سداً محكماً دون أهم غاياتها »(١) .

على أن الأمر الذي يجعلنا نضع هذا الموقف الخاطئ في دائرة « الخطأ والزلة » فقط ، ولا نذهب به إلى ما هو أبعد من ذلك ، ليس سلوك الرجل العام فحسب ، ولا مواقفه النضالية الثورية التحررية المتسقة والمتواصلة فقط ، وإنما — بالإضافة إلى ذلك كله — رؤيتنا للسبب الذي جعل الأفغاني المناضل ضد الاستعمار يقف هذا الموقف من الاستعمار الروسي القيصري لبلاد الهنود ، وهو السبب الذي نراه نابعاً من ذلك الكره المقدس ، الذي ملك على الأفغاني كل شيء ، للاستعمار الانجليزي ، والذي جعله يتلمس الحليف ، أي حليف ، ضد هذا الاستعمار ، حتى ولو كان هذا الحليف هو القيصرية الروسية ، ويسعى جهد الطاقة لإقامة الجبهات ضد احتلال الانجليز ومؤامراتهم ونفوذهم ، حتى ولو كانت هذه الجبهة مع طامع جديد في هذه البلاد ، فهو إذن سوء التقدير وخطأ الحساب هما اللذان جعلا جمال الدين يقف هذا الموقف الذي يحسب عليه ، لا له ، والذي لا يمكن لباحث منصف أن يغفله ، كما لا يمكن للباحث غير المغرض أن يتعدى به هذه الحدود .

* * *

(١) المصدر السابق ص ٣١٩ .

إذا كان العداء للاستعمار ، والنضال الذي لا هوادة فيه ضد الاستعمار الانجليزي بالذات ، قد كان القسمة الأولى في حياة الأفغاني ونشاطه وفكره، وإذا كان هذا الأمر قد قاده إلى موقف لا نرضاه ولا يتسق مع جوهر مواقفه، وهو الموقف من الأطماع القيصرية لروسيا ببلاد الهند ، فإن عداء الأفغاني هذا للاستعمار ، وكفاحه المقدس ضده ، قد جعله يستخدم في هذه المعركة أسلحة أساء البعض من الباحثين تقييمها والحكم على صلاحيتها ، وخصوصاً في عصرنا هذا الذي نضج فيه الفكر القومي العربي ، وتأكدت فيه القسمة التقدمية وسط الحركة الفكرية في وطننا العربي الكبير .. وفي مقدمة هذه الأسلحة التي حارب بها الأفغاني الاستعمار الغربي ، والتي أُسيءَ تفسيرها وتقييمها سلاح « الجامعة الإسلامية » .

ونحن نعتقد أن الأفغاني قد ظلم ظلماً كبيراً من قبل كل الذين عابوا عليه استخدامه هذا السلاح في الحرب ضد الاستعمار ، كما نعتقد أنه قد ظلم كذلك من قبل بعض الذين هللوا وكبروا لاستخدامه هذا السلاح ..

ذلك لأن الذين هللوا وكبروا لرفع الأفغاني علم الجامعة الإسلامية قد انطلقوا إلى موقفهم هذا من فوق أرض فكرية تعادي الحركة القومية عموماً ، وحركة القومية العربية على وجه الخصوص ، وهم قد حسبوا أن الأفغاني يظاهرهم في محاولاتهم الفكرية الرامية إلى تقديم الإسلام من زواياه العالمية فقط ، مغفلين تلك الملامح القومية التي تبدى بها الإسلام منذ نشأته بين العرب ، والتي جعلت عالميته تمتزج بالواقع القومي لكل شعب من الشعوب التي دانت به، بحيث لم تعد هناك حوائل بين أن يكون له جانب عالمي ولكنه يتبدى في إطار قومي لدى كل قومية من القوميات . بحيث تصبح هذه القوميات المتعددة التي يدين أصحابها بالإسلام أشبه ما تكون بالجزر وسط محيط من التضامن الأخوي

الذي تحكمه العقيدة الإسلامية السمحة مما ينفي التناقض العدائي بين القومية وبين العقيدة الملية للإسلام.

كما أن أصحاب هذا الموقف الرجعي والمحافظ قد خلطوا ما بين فكرة «الجامعة الإسلامية» عند الأفغاني، وبين دعوتهم «للوحدة السياسية» — وحدة الدولة — بين كل الدول التي تدين بالإسلام، لأنهم لم يفرقوا ما بين التضامن وبين الوحدة أو الاتحاد، وحيث لم يبصروا هم هذا الفرق الجوهري، أو تعمدوا عدم رؤيته، نجد الأفغاني يشير إليه صراحة عندما يقول: «إنني لا التمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً، إن هذا ربما كان عسيراً، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه، يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته وبقاءه ببقائه، ألا إن هذا، بعد كونه أساساً لدينهم، تقضي به الضرورة وتحكم به الحاجات في هذه الأوقات.»(1) فهو هنا يدعو إلى التضامن ووحدة النضال، الذي «تقضي به الضرورة وتحكم به الحاجات»، فضلاً عن أصول الدين التي يعتنقها المسلمون.

وإذا كانت هذه هي الخلفية الفكرية المرفوضة لأصحاب هذا الموقف الرجعي المحافظ فإن هناك الكثير من الملابسات التي دعت بعض المفكرين القوميين والتقدميين إلى إساءة فهم قضية «الجامعة الإسلامية» عند الأفغاني، ومن ثم النظر إليها بعداء، أو بشك وارتياب على أقل تقدير.. ولعل في مقدمة هذه الأسباب:

* تعذر الرؤية الصادقة والواضحة والموضوعية للجوانب الثورية والعقلية والعلمية التي يتضمنها الفكر الإسلامي في أصوله النقية وجوهرياته الكلية، والذي تمثل وتجسد على مر التاريخ في الكثير من الأعلام والثوار والمصلحين المسلمين، والذين كان الأفغاني واحداً من أبرزهم في تاريخنا الحديث، إذ

---

(1) المصدر السابق ص ٣٤٥.

أن التفسيرات الرجعية والمتخلفة والمحافظة لأسس الفكر الإسلامي ، كثيراً ما حجبت عن المفكرين التقدميين العرب ما في هذا الفكر من كنوز ثورية وطاقة محركة لا بد منها لشعوب هذه الأمم في تطورها السياسي والاجتماعي إلى الأمام .

* إن الكثيرين من المفكرين المسلمين المحافظين ، أو المتهادنين مع الاستعمار ، أو أصحاب المواقف السياسية المشبوهة ، قد بذلوا الكثير من النشاط الفكري والعملي تحت شعار « الجامعة الإسلامية » .. فهناك « أحمد خان » (١٨١٧ — ١٨٩٨ م) الذي قاد بين مسلمي الهند حركة إصلاحية مدنية وتعليمية وصلت فكر الهنود المسلمين بروح العصر ، والذي هادن — رغم ذلك الاستعمار الانجليزي ، وفتح له الكثير من الأبواب والعقول والقلوب هناك[١] ، وهناك كذلك « أغا خان » ، راعي طائفة الإسماعيلية السابق ، وصاحب المواقف السياسية القريبة جداً من مواطن الشبهات[٢] .

* إن السلطان العثماني الطاغية « عبد الحميد » قد ظل قرابة الثلاثين عاماً يدعو إلى الجامعة الإسلامية ، ليحكم من قبضته على العالم العربي باسم الإسلام ، حتى لقد قيل عنه أنه أقام « بناء الجامعة الإسلامية وشيد أركانها »[٣] .

وإذا كان هذا المفهوم الرجعي والمحافظ الذي تبدى لشعار « الجامعة الإسلامية » في هذه المواقف ، وعند هؤلاء ، قد ألقي الظلال والشبهات على موقف الأفغاني حياله ، فإننا نود أن نقول : **إن موقف جمال الدين من هذا الشعار إنما كان مختلفاً جذرياً عن هذه المواقف ، كما كان نابعاً من إدراك سليم لدور الرابطة الإسلامية ، وما تحدثه من تضامن بين الشعوب الإسلامية**

---

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث . ص ١٢١ — ١٣٨ .

(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ص ٣٣ .

(٣) لوثروب ستودارد (حاضر العالم الإسلامي) المجلد ١ ، ص ٣٠٨ ترجمة عجاج نويهض . ط . القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .

في المعركة ضد الاستعمار الغربي الزاحف على البلاد ، كما كان مسوقاً في هذا الوقت إلى عقد التحالفات التي رآها ضرورية ، من وجهة نظره ، ضد الاستعمار الغربي ، وهي التحالفات التي قادته إلى أن يضع يده لفترة من الزمن في يد السلطان عبد الحميد ، وأن يعقد على هذا السلطان الكثير من الآمال ، وهنا ، وفي هذه الحدود فقط ، كان الخطأ الذي وقع فيه الأفغاني والذي عاد فرجع عنه ، كما وقع فيه أيضاً وعاد فرجع عنه الزعيم المصري « محمد فريد »[1] .

أما الفروق الموضوعية والجوهرية التي تمايز ما بين مفهوم شعار « الجامعة الإسلامية » عند الأفغاني ، ومفهومه عند غيره ، فإننا نستطيع أن نوجزها في عدد من النقاط ، أهمها :

١ — أنه قد كان لشعار الجامعة الإسلامية عنده مضمون تحرري واضح وحاسم ، يتناول أهم جوانب المعركة التي تخوضها شعوب الأمم الإسلامية ضد الاستعمار الغربي ، الذي كان يمثل الخطر الأساسي عليها في ذلك الحين ، فلقد كانت تعني هذه الدعوة تحرير الأرض الإسلامية المحتلة ، وخاصة مصر والهند ، ومنع التدخل الأوروبي في شؤون الأجزاء الأخرى التي يزحف عليها الاستعمار ، وخاصة فارس وبلاد الأفغان ، كما كان لهذه الدعوة مضمونها الاقتصادي الذي يجتذب إعجاب الدارسين وتقديرهم ، عندما قصد من ورائها الأفغاني تحقيق شعار (ثروة المسلمين للمسلمين) و « نفض اليد من رؤوس الأموال الغربية ، والاستعاضة عنها برؤوس مال إسلامية ، وفوق جميع هذا ، هي تحطيم نواجذ أوروبة ، تلك النواجذ العاضة على موارد الثروة الطبيعية في بلاد المسلمين ، وذلك بعدم تجديد الامتيازات في الأرضين والمعادن والغابات

(١) مذكرات محمد فريد المنشورة بالمجلد الثاني من كتاب محمد صبيح (مواقف حاسمة في تاريخ القومية العربية . ص ٢٢٩ — ٣٨٠ ط . القاهرة سنة ١٩٦٤ .

وقطر الحديد والجمارك ، العقود التي ما دامت خارجة عن أيدي العالم الإسلامي فهو يظل عالة على الغرب[1] .

٢ ـ أن هذه الدعوة لم تكن ذات مضمون طائفي عندجمال الدين ، بل إن الرجل لم يكن يتحدث عن بلاد المسلمين فقط ، وإنما عن بلاد الشرق ، حتى لقد لقب بحكيم الشرق وليس بحكيم الإسلام ، ووجدناه يكتب عن الهند أكثر مما كتب عن الحجاز ، وحتى أننا نجد عنده أمتع دراسة وأعمقها ، وكذلك أهم نشاط عملي شهده عصره ، في سبيل فكرة وحدة الأديان ؟! وخاصة الأديان السماوية الثلاثة التي رآها « على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية ، وإذا نقص في الواحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية » كما رأى أن الاختلافات الطائفية إنما هي غريبة عن أصول هذه الأديان ، وأن التناحر والتنافر الذي يحدث بين معتنقيها ليس من جوهرياتها ولا « هو من تعاليمها ، ولا أثر له في كتبها ، وإنما هو صنع بعض رؤساء أولئك الأديان ، الذين يتجرون بالدين ، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً ، ساء ما يفعلون »[2] ، حتى لقد رأى في صراع الغرب ضد الشرق جذوره الاستعمارية ، ولم يره فقط ، كما صنع الكثيرون على عهده ، في إطار الصراع الديني ، فقال : « إن مسألة الدين لم تكن هي وحدها الفاعلة في أمر المسألة الشرقية » ، وإنما السبب هو الأطماع الاستعمارية التي استغلت عقم الحكم العثماني وضعفه وتفريطه ، ومن ثم فإن هذه الحالة « ستمتد إلى غير تركيا ، وستعم كل قارة وكل حكومة تتفق في شكلها وحكمها وتفريطها مع حكومة تركيا »[3].

٣ ـ أن الأفغاني لم يكن يرى في دعوة الجامعة الإسلامية نقيضاً معادياً للدعوات القومية لدى شعوب الأمم الإسلامية ، كما أن فكره إزاء العلاقة

---

(١) حاضر العالم الإسلامي . مجلد ١ ، ص ٣٢٨ .

(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ص ٢٩٠ ــ ٢٩٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٨ ــ ٢٢٩ .

ما بين روابط « الملة والعقيدة » وروابط « القومية والجنسية » قد اتصف بالمرونة والتطور الفكري والعملي الذي أصاب الكثير من مواقف جمال الدين .. ونحن نستطيع أن نقول : إن فكر الرجل إزاء هذه القضية قد مر بمرحلتين أساسيتين :

الأولى : تلك التي تجسدت في فكر مجلة (العروة الوثقى) التي أصدرها بباريس بعد فشل الثورة العربية في الفترة ما بين ١٣ مارس ، و ١٧ اكتوبر سنة ١٨٨٤ م ، وهي مرحلة مبكرة في فكره ونضاله ، ولقد رأى فيها الفكر القومي مُتَضَمَّناً وموجوداً في الفكر الاعتقادي لدى المسلمين ، وأن في الإسلام غناء عن القومية ، وليس عداء لها .

وأحياناً أخرى كان يرى أن الروابط الملية والروابط القومية كلاهما ضروري ، ولكن الأولى لدى المسلمين أقوى من الثانية ، كما كان يضيف بعض قسمات القومية ، مثل اللغة ، إلى الروابط الملية ، وذلك بسبب من مكان اللغة العربية في القرآن والدين .

وإذا كان اشتراك الشيخ محمد عبده مع الأفغاني في تحرير (العروة الوثقى) ، وعدم توقيع بحوثها ومقالاتها باسم كاتبها ، قد ساهم لفترة من الزمن ، في شيوع هذه البحوث والمقالات بينهما(١) ، كما ساهم في وجود بعض الاختلافات في أبحاثها حيال هذه القضية فإننا نستطيع أن نقول ، ونحن مطمئنون تماماً لما تقول : إن الأفغاني لم يهمل آثار الفكرة القومية في هذه المرحلة من تفكيره ونضاله ، بل رأى في كل من « الوشيجة الدينية » و « علاقة الجنس والرابطة الجنسية (القومية) .. » سبلاً للالتحام بين المواطن ومجموع الأمة ، والدليل على ذلك أنه لم يكن — كما قدمنا — يرى في وحدة العقيدة الدينية ، وحدها ، سبباً يرقى بأصحابها إلى الوحدة السياسية ، كما لم يكن يرى في الخلافات المذهبية الاعتقادية سبباً يحول دون الوحدة القومية التي هي جوهر الروابط التي

---

(١) في تحقيقنا للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده حسمنا هذه القضية . أنظر تقديمنا للجزء الأول من هذه الأعمال ص ٢٢٩ — ٢٤٠ ، طبعة ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت سنة ١٩٧٢ م.

تجمع ما بين الشعب الواحد[1] .

والثانية : من المراحل التي مر بها فكر الأفغاني بهذا الصدد ، هي تلك التي نضج فيها فكره القومي ، حتى شهدناه يقدم لنا صياغات فكرية في غاية من النضج والحسم والوضوح في هذا الموضوع ، والتي تخلص فيها من ذلك الازدواج الذي جمع في كتاباته ومواقفه ما بين الروابط الملية والروابط القومية ، وذلك عندما وصل إلى ترجيح كفة الروابط القومية ، وأدرك أن روابط اللغة هي السبيل الوحيد لجمع شتات الأمم التي مزقها الاستعمار ، وأنه بدونها فإن شخصية الأمة تغيب وتفنى ، وأن الأمم إنما تغير معتقداتها وأديانها بطريقة أسهل وأسرع مما تغير رابطة اللسان التي هي أهم مقومات الشخصية القومية .

الأفغاني والخلافة العثمانية :

وإذا كان أمر الموقف الفكري للأفغاني إزاء شعار الجامعة الإسلامية قد اتضح ، وتأكد ما أشرنا إليه من أن أرضية النضال ضد الاستعمار الغربي كانت هي المنطلق إليه ، وأنه لم يخرج عن كونه سلاحاً أراد المفكر المناضل من خلفه جمع شعوب هذه الأمم الإسلامية لصد الزحف الإمبريالي على بلادها ، فإن الموقف العملي للأفغاني من الخلافة العثمانية ، وهو بمثابة التطبيق لشعار الجامعة الإسلامية ، على نحو من الأنحاء ، يفسر لنا هو الآخر الموقف الخاص للأفغاني ، والمتميز ، حيال هذا الموضوع .

ففي الفترة الأولى من حياته ، كانت لديه آمال كبار علقها على كفاءة السلطان عبد الحميد ودهائه وقدراته ، ولقد حفلت هذه الفترة بعديد من عوامل الاحتكاك بين السلطان وبين الاستعمار الانجليزي ، الذي أخذ يغير على ممتلكات الإمبراطورية العثمانية ، ويسلبها الإمارات والولايات ، ولقد راودت

---

(1) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني . ص ٣١٨ .

الأفغاني في ذلك الحين فكرة استغلال هذه التناقضات ودفع الخلافة في طريق تصعيد هذه الاحتكاكات من أجل إقامة تماسك إسلامي خلف منصب السلطان العثماني ، يلم شعث المسلمين في المعركة ، ويخيف الغرب من دخول معركة لها جوانبها الروحية المقدسة ، فضلاً عن الجوانب الوطنية والقومية المرتبطة بالتوسع والاحتلال .

وهذه المرحلة هي التي بايع فيها الأفغاني السلطان عبد الحميد بالخلافة، وهو يعلل لنا أسباب تلك البيعة في قوله : « أما ما رأيته من يقظة السلطان وشدة حذره ، **وأعداده العدة اللازمة لإبطال مكائد أوروبا** ، وحسن نواياه واستعداده للنهوض بالدولة (التي فيها نهضة المسلمين عموماً) فقد دفعني إلى مد يدي له ، فبايعته بالخلافة والملك عالماً علم اليقين أن الممالك الإسلامية في الشرق لا تسلم من **شراك أوروبا** ، ولا من السعي وراء إضعافها وتجزئتها، وفي الأخير ازدرادها واحدة بعد أخرى ، إلا بيقظة وانتباه عمومي ، وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم »(١) ، فهو إذن السعي وراء إبطال مكائد أوروبا ، وإنقاذ الممالك الإسلامية من شراكها ، والوصول إلى « اليقظة والانتباه العمومي » لبلاد الشرق ، الذي دفع الأفغاني لمبايعة السلطان عبد الحميد ، والدعوة للانضواء تحت راية « الخليفة الأعظم » .. على أنه ينبغي لنا أن ننبه إلى أن هذه الثقة إنما كانت نتيجة خداع من السلطان عبد الحميد لجمال الدين ، وآمال مد حبالها هذا الطاغية للفيلسوف الكبير ، ونحن نستطيع أن نلمس ذلك عندما نقرأ كلمات الأفغاني التي يتحدث فيها عن انطباعاته من أحاديث السلطان ومناقشاته ، فيقول : « رأيت من السلطان ارتياحاً لقبول كل ما ذكرته له من محاسن الحكم الدستوري ، وأن الإسلام أول من عمل به في سلطانه .. وأعظم ما أدهشني ما أعد من خفي الوسائل وأمضى العوامل كي لا تتفق أوروبا على عمل خطير في الممالك العثمانية » ... !(٢)

(١) المصدر السابق ص ٢٤٦ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٤٥ .

ولكن غشاوة هذه الدهشة سرعان ما تنقشع عن عيني الأفغاني ، عندما تنمو تجربته مع السلطان ونظام حكمه . وعندما يدرك أن أحاديث الرجل ليست أكثر من البراعة في الذكاء والدهاء والسياسة التي حذقها « خصوصاً في تسخير جليسه » ، وأنه حتى إذا اقتنع ببعض مشورات جمال الدين ، فإنه لا يجرؤ على التنفيذ ، إذ « أن عيب الكبير كبير ، والجبن من أكبر عيوب الملوك ! »(١) .

وعندما يدرك الأفغاني ، وخاصة بعد اشتداد قربه من السلطان ، وإقامته الدائمة في الآستانة ، أن هذه الراية التي ظن في يوم من الأيام صلاحيتها لإرهاب أوروبا وتجميع شمل الشرقيين قد أصبحت المظلة التي يزحف الاستعمار الغربي إلى الشرق تحت كنفها ، ومن خلال ثغراتها التي أصبحت مستعصية على الترقيع ، عند ذلك يحسم الأفغاني موقفه العملي ، كما حسم من قبل موقفه الفكري ليتخطى رحاب هذه الساحة ، ساحة الجامعة الإسلامية والخلافة العثمانية ، إلى ساحة الفكر القومي الناضج والقومية العربية بذاتها ، وتراوده أفكار عن الخلافة العربية على وجه التحديد .

والأفغاني عندما حسم موقفه العملي هذا كانت لديه الجرأة لإعلانه ، كما أعلن بيعته من قبل للسلطان ، وعندما طفح به كيل اليأس مما يدور في البلاط العثماني قال : « ما هذا الهذيان في هذا الزمان ؟! وفي أي مقام جليل خطير هم يتلاعبون ؟!؟ خلافة عظمى ! وإمامة كبرى ! !

لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها ، وحتى سامها كل مفلس»(٢)

ولم يرهب بطش السلطان الذي « يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه » ، فدخل عليه ليقول له : « أتيت لاستميح جلالتك أن تقيلني من

(١) المصدر السابق ص ٢٤٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٧ .

بيعتي لك ، لأني رجعت عنها ... نعم .. بايعتك بالخلافة ، والخليفة لا يصح أن يكون غير صادق الوعد »[1] .

وعلى الرغم من الخيوط الذهبية والحريرية التي ظلت تربط ما بين السلطان والأفغاني حتى وفاته في سنة ١٨٩٧ م ، والتي استخدمها السلطان في تكبيل نشاط المفكر المناضل ، إلا أننا نستطيع أن نقول : إن فكر الرجل ومواقفه العملية قد برئت تماماً من كل آثار « الولاء » لهذه الخلافة ولهذا السلطان منذ ذلك الحين الذي أدرك فيه أن الخلافة العثمانية قد أصبحت عقبة أمام التحرر الوطني لبلاد الشرق ، وأن هذه السلطة قد غدت قيداً على محاولات « اليقظة والانتباه العمومي » التي ناضل في سبيلها في كل مكان .

على أنه ينبغي لنا أن نشير في ختام الحديث عن موقف الأفغاني من الجامعة الإسلامية إلى أن تجاوزه لهذا الشعار ، وسحب ولائه من الخليفة العثماني لا يعني أن موقفه الأول كان موقفاً رجعياً ، **لأن الأفغاني لم يكن داعية من دعاة آل عثمان ولا عاملاً على تثبيت سلطانهم فوق رقاب العرب والمسلمين ، بقدر ما كان مناضلاً ضد الاستعمار الغربي ، أراد أن يستخدم كل الإمكانيات والطاقات المتاحة ، الحقيقي منها والمتوهم ، في هذه المعركة الرئيسية ضد الإمبريالية والاستعمار ، كما أن الموقف الاجتماعي للأفغاني ، وانحيازه إلى صف الجماهير البسطاء ضد القلة الغنية والمستغلة ، إنما تنفي عنه نفياً قاطعاً أن يكون شريكاً لأولئك الذين اتخذوا من شعار « الجامعة الإسلامية ، سبيلاً لتثبيت الاستغلال الاقتصادي والظلم الاجتماعي على كاهل جماهير المسلمين الفقراء** ، وهؤلاء هم الذين توجهت إليهم في عشرينيات هذا القرن هجمات المفكرين الاشتراكيين والشيوعيين في الاتحاد السوفيتي بعد نجاح ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧ وفي مقدمتهم « لينين » ، الذي طالب سنة ١٩٢٠ في المسودة الأولية التي وضعها للمؤتمر الثاني للأممية الشيوعية (الكومينترن) حول المسألة القومية

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٨ .

ومسألة المستعمرات ، طالب بضرورة « النضال ضد الجامعة الإسلامية ، وما شاكلها من التيارات التي تحاول ربط الحركة التحررية الناهضة للإمبريالية الأوروبية والأمريكية ، بتوطيـد مراكز الخانات (السلاطين) والإقطاعيين والشيوخ الخ .. الخ ! »[١] ذلك لأن الحركة التي اتخذت شعار الجامعة الإسلامية التي أراد أصحابها من خلفها « توطيد مراكز السلاطين الإقطاعيين » ، والتي عملت على « توحيد جميع الشعوب التي تدين بالإسلام في كل واحد .. والتي استغلتها تركيا قصد إخضاع مسلمي العالم كله للسلطان التركي ، بوصفه ، خليفة جميع المؤمنين » والتي حاولت عن طريقها « الطبقات السائدة في الشعوب الإسلامية أن توطد مواقعها ، وتخنق الحركة الثورية لكادحي شعوب الشرق »[٢] . إن حركة « الجامعة الإسلامية » ، التي كانت تعني كل هذا ، أو ما هو قريب من هذا ، هي التي كان بطلها السلطان العثماني عبد الحميد ، ومن يقفون على الأرض الفكرية والاجتماعية التي يقف عليها ، ولم يكن جمال الدين الأفغاني من بين هؤلاء على وجه القطع واليقين ، أي أننا نستطيع أن نقول : إن النشاط الذي حدث تحت رايات الجامعة الإسلامية وأعلامها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين إنما توزعه أكثر من تيار وأكثر من اتجاه . وفي الوقت الذي استمرت فيــه « دائرة المعارف السوفيتية » تصف الجامعة الإسلامية في جزئها الثاني والثلاثين من طبعتها الثانية بنفس أوصاف لينين لها ، فتقول إنها « حركة دينية رجعية ، قام بها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أصحاب الأملاك والبرجوازيون وعلماء الدين الأتراك ، ثم انتشرت في الطبقات الثرية في البلاد الإسلامية الأخرى . وتعمل الجامعة الإسلامية على ضم الشعوب التي تدين بالإسلام تحت لواء دولة واحدة ، بدعوى أنها تكافح رؤوس الأموال الأجنبية في بلاد الشرق الإسلامي ، وتستعمل

---

(١) لينين (المختارات) المجلد ٣ ، جـ ٢ . ص ١٣ ، ط . موسكو العربية .
(٢) المصدر السابق . المجلد ٣ ، جـ ٢ ، ص ٤٩٩ .

الطبقات الحاكمة في البلاد الإسلامية فكرة الوحدة الإسلامية لإذكاء نعرة التعصّب الديني ، وبغض الأجنبي ، كيما تثبت مراكزها ، وتقضي على الحركات الثورية التي تقوم بها الطبقات العاملة في الشرق .. الخ .. الخ .. » ، وهي جميعها صفات لا تنطبق على تيار الجامعة الإسلامية الذي مثله الأفغاني ، والذي كان ألد أعداء الطبقات الثرية والحاكمة ورجال الدين الأتراك ، وألد أعداء التعصّب الديني والقومي الضيق الأفق ، والقائل بحتمية سيادة الاشتراكية كل العالم لإنصاف « الشعب العامل » ، إلى غير ذلك من الفروق الأساسية بين تياره في هذا الحقل والتيار الآخر الذي عناه لينين ومن بعده دائرة المعارف السوفيتية .

بل وأكثر من ذلك ، فإننا نجد في إطار الحزب الشيوعي السوفيتي ، الذي كان يعالج قضاياتهم الجمهوريات السوفيتية الآسيوية المسلمة ، وكذلك في إطار المؤتمرات التي عقدها « الكومنترن » في العقد الثالث من هذا القرن ، أصواتاً قد ارتفعت لتنبه إلى المضمون التحرري المتقدم لهذا الشعار . ففي المؤتمر الرابع للكومنترن المنعقد سنة ١٩٢٢ م أعيدت مناقشة الموقف من الجامعة الإسلامية وطالب الكثيرون ، وفي مقدمتهم الزعيم الشيوعي الأندونيسي « تان مالاكا » بالتعاون مع هذه الحركة ، باعتبارها حركة تحرر وطني لشعوب تمثل عقيدتها ديناً ودولة واقتصاداً وغذاء ، ولأنها موجهة ضد العالم الرأسمالي ، واستطاع هذا المؤتمر أن يعدل قرار المؤتمر الثاني حول هذه المسألة تعديلاً نراه جوهرياً وهاماً ، وذلك عندما رأى أن الوحدة الإسلامية ليست إلا التعبير العقائدي الأول الذي تتبلور فيه الحركة القومية في الشرق ، وهكذا فإن هذه الشعارات « الدينية السياسية » ، بنمو حركة التحرير الوطني وتوسعها ، ستستبدل بمطالب سياسية مركزة » .

وأهمية هذا التعديل الذي أدخل على قرار المؤتمر الثاني — الذي قرر النضال ضد الجامعة الإسلامية ، بتعميم وإطلاق — والذي قدم هذه الصياغة الجديدة للموقف من هذه الحركة ، أهمية في نظرنا وبالنسبة لموضوعنا الذي

نعالجه ، لأنه اعتبر النضال الشرقي تحت شعار الجامعة الإسلامية التعبير الأولي « الذي تتبلور فيه الحركة القومية » ، ومن ثم فإنها مرحلة ستفضي إلى ساحات الفكر القومي والنضال السياسي المحدد والمركز عندما تنمو حركة التحرر الوطني ويتسع مداها . وإذا كان هذا التشخيص قد قدم بعد ربع قرن من وفاة جمال الدين الأفغاني ، فلقد رأينا كيف كانت قصة هذا المفكر المناضل من هذه القضية مصداقاً لهذا التشخيص ، وكيف كان النضال تحت رايات الجامعة الإسلامية المدخل الذي مر به إلى ساحة الفكر القومي الناضج والأصيل . مع ملاحظة أن قصة الأفغاني مع هذا الشعار وذلك النشاط هي السابقة على هذا التشخيص .

وإلى حد ما ، فلقد ظلت النظرة ، نظرة الحزب الشيوعي السوفيتي ، إلى هذه الحركة ودعاتها ، في إطار معالجة « الحركات القومية » ، وإذا كان مؤتمره المنعقد في سنة ١٩٢٣ قد اعتبر هذه الحركة ، مثلها مثل « الحركة الطورانية التركية » مجرد « انحراف نحو القومية الديمقراطية البورجوازية » فنحن لا نطلب من الذين يقيمون هذه الحركة ويؤرخون لها أكثر من وضعها في هذا الإطار ، إطار الحركة ، « القومية الديمقراطية » ، أما اعتبارها انحرافاً ، فإن ذلك إنما كان بالنسبة للقادة الشيوعيين الذين آمنوا بها ودافعوا عنها في صفوف الحزب الشيوعي في ذلك الحين ، عندما كانت الأفكار القومية ينظر إليها — لأسباب ليس هذا مكان الحديث عنها — كانحراف ..

بل إن هذا « الانحراف » كان معتبراً ، عند ستالين ، من الأخطاء القابلة للغفران ، وذلك بدليل قوله عن دفاع الزعيم الشيوعي « سلطان جاليف » عن الجامعة الإسلامية : « لو أن سلطان جاليف قد اقتصر على أيديولوجية الوحدة الطورانية والوحدة الإسلامية لما كان انحرافه كثير السوء ، فلربما كان لي أن أقول إنه يمكن التسامح مع هذه الأيديولوجية .. »(١)

---

(١) ولتر لاكور (الاتحاد السوفيتي والشرق الأوسط) ص ٣٧٦ ، ٥٥ ، ٥٦ ترجمة مجموعة . ط . بيروت ١٩٥٩ .

ولعل هذا حدا بنا إلى الاهتمام بإبراز موقف الفكر الاشتراكي ، والثورة السوفيتية بالذات ، من هذه القضية وهذه الصفحة من صفحات نضال الشعوب الإسلامية، هو أن القوى الرجعية والمحافظة قد اتخذت من هذه الحركة دليل إدانة للفكر القومي ، وزعمت غربته عن تعاليم الإسلام ، ومنافاته لحياة المسلمين ، فإذا ما دفعت بعض الحساسيات المفكرين التقدميين إلى معاداة هذه الحركة عند التقييم التاريخي لها ، فإننا سنكون بإزاء لقاء غير مقصود حول موقف خاطئ من حركة الجامعة الإسلامية ، قد اتخذه في آن واحد كل من التقدميين والرجعيين على السواء .. بينما جلاؤها وتقدير المكان السليم لها من التطور القومي للشعوب العربية والإسلامية ، هو أمر هام ونحن بصدد تقديم الدراسات ذات المنهج العلمي عن صفحات هذا التراث وذلك التاريخ.

* * *

القومية ... والعروبة

لعل من أبرز آيات النضج للفكر القومي العربي عند الأفغاني ، ذلك الرد الذي كتبه ونشره في صحيفة (الديبا) الفرنسية على المحاضرة التي ألقاها في « السربون » المستشرق الفرنسي « أرنست رينان » ، وكان « رينان » قد تناول فيها ، ضمن ما تناول ، هجوماً على « الجنس العربي » أعاد فيه أفكاره المعروفة عن سطحية العقلية العربية ، وعدم ملاءمتها للفكر الفلسفي والقضايا التركيبية، وخلص من ذلك إلى أن التراث العربي الإسلامي إنما هو إنتاج إسلامي لشعوب وأجناس غير عربية ، وليس إنتاجاً عربياً لشعوب تعربت بالحضارة واللغة والولاء ، وإن كانت قد انحدرت من أصلاب غير أصلاب عدنان وقحطان ،(1)

---

(1) رينان (ابن رشد والرشدية) ص ١١٦ ، ١٨٥ ترجمة عال زعيتر جـ ١ — القاهرة سنة ١٩٥٧ م.

فتصدى الأفغاني للدفاع الموضوعي عن الأمة العربية والحضارة العربية ، محدداً ومبلوراً فكره القومي الناضج حيال هذا الموضوع .

وهو في هذا الصدد يحدد المعيار الذي يقيس به العروبة ، فيرفض معيار « رينان » القائم على العرق والجنس ونقاء الدم ، ويرى أن **الحضارة واللغة والهوية** هي المعيار في هذا المقام ، ومن ثم فإن العروبة شيء والدين الإسلامي شيء آخر . ولقد كانت العروبة أسبق من الإسلام في الوجود ، كما أن الإسلام قد مد ظلالها ونشر مقوماتها بعد أن تم لأصحابه الفتح واكتملت للشعوب التي فتحت بلادها مقومات التعريب .. فيقول عن « الحرانيين » و « الصابئة » الذين سكنوا شمال العراق منذ ما قبل الإسلام ، والذين احتفظوا بديانتهم القديمة بعد الإسلام ، ومع ذلك أسهموا في بناء الحضارة العربية الإسلامية ، يقول : « إن الحرانيين كانوا عرباً .. وإن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرانيين . وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي : « الصابئة » ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية » ، ثم يتحدث عن أن الحضارة التي ورثها العرب والتي ساعدوا على ازدهارها في الشام ، إنما هي حضارة غير مقطوعة الصلة بالعروبة ، فلقد « كانت اكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين اهتدوا بهدي النصرانية » ، كما يتحدث عن عروبة المجتمع الأندلسي وعروبة حضارته وثقافته فيقول(1) : « إن العرب لما احتلوا أسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم ، بل ظلوا عرباً .. **أما إبن باجة وإبن رشد وإبن طفيل فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندي بدعوى أنهم لم يولدوا في جزيرة العرب** » . فهو هنا ينفي أن يكون المعيار للإدخال في العروبة أو الإخراج منها الأصل العرقي أو العقيدة الدينية ، صابئة كانت هـذه العقيدة ، أو مسيحية ، أو إسلاماً ، لأنه قد اتخذ معياراً أكثر إنسانية واتساعاً وتقدماً ، وهو المعيار الحضاري الذي تقف اللغة في مقدمة سماته وقسماته ، وذلك

---

(1) الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

عندما يحسم هذه القضية — في عصره — بقوله : إنه « لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها » ، وعندما يقول إن « **الأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب** ، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان مما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان »[1] .

مكونات القومية :

ولم تكن هذه المقالة التي رد بها « الأفغاني » على « رينان » هي المناسبة الوحيدة التي طرق فيها هذا الموضوع ، وإنما وجدناه في مناسبات كثيرة يلقي إلينا بثمار ناضجة لمفهومه القومي الجديد ، فهو يحدثنا ، مثلاً عن المؤثرات والأسباب التي تجعل من المجموعة البشرية التي تعيش ظروفها وملابساتها قومية متحدة ، وهو يعدها خمس خواص ومؤثرات وعناصر . أربعة منها نابعة من الطبيعة والواقع والظروف المادية التي يعيشها الناس ، وهي : ١ — « اللسان » (اللغة بآدابها ومتعلقاتها) ٢ — و«الأخلاق» ٣ — و«العوائد» ٤ — و«الإقليم» ، أما الخاصة الخامسة ، والتي هي « طارئة » من خارج الواقع المادي فهي ٥ — « الدين » ، وذلك عندما يقول : « إن الحكمة قضت أن تكون الحواس البشرية المعروفة خمساً ، وأن يكون للإقليم خواص خمس ، بها تميزت الشعوب والقبائل التي خلقها الله من نفس واحدة ، **وتقسيم المعمور إلى ما يسمونه ممالك وأوطاناً** ، أما الخواص فأربع منها تستمد من طبيعة الإقليم ، والخامسة تطرأ فتؤثر وهي « الدين » ، ويليها « اللسان » و « الأخلاق » و « العوائد » و « الإقليم » وتأثيره على المجموع[2] .. وتحت هذه المؤثرات تحصل للأقوام ميزه ، وتتأصل فيهم محبة البقاء على مألوفهم والذود عنه ، واعتبار من خالفه أنه ليس منهم .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٧ .

(٢) من الممكن رؤية عاملي الأرض المشتركة والحياة الاقتصادية المشتركة مندرجين هنا تحت عامل الإقليم .

بل هو غيرهم بمعنى الغيرية المطلقة ، فمتى تم لقوم من سكان الأرض ، أو لأهل إقليم أو مصر ، تلك الجوامع أو الخواص الخمس المميزة ، وحصلت المساواة بها بين العموم منهم ، وتأثروا بمؤثراتها أصبحت دعوى الكفاءة بينهم ميسورة ، وأمر التمييز أو تعيين الأفضلية غير ميسور »(١) .

ولكن هذا المفهوم القومي عند الأفغاني ، لا ينسيه أن وحدة الأصل بالنسبة للنوع الإنساني إنما تقتضي مستوى من النظرة الإنسانية والعلاقات الإنسانية بين كل بني البشر ، إذ الإنسانية دائرة أرحب وأوسع وأشمل من دوائر القوميات ، وأنه ، لذلك « خايق بالإنسان ، كما أنه نوع واحد ، ألا يكون له غير هذه الكرة الأرضية الصغيرة وطناً ، بمعنى أن وحدة النوع تقتضي وحدة المكان ، فالإنسان طالما لا يمكنه أن يعيش في المـاء ، فموطنه إذن اليابسة »(٢) .

وهكذا تكتمل لديه ، بالنسبة للإنسان ، دوائر ثلاث هي :

١ — الدائرة القومية . ٢ — والدائرة الملية . ٣ — والدائرة الإنسانية .

الوطنية :

وإذا كانت المشاعر الوطنية التي تتجسد وتتبلور في ولاء يمنحه الإنسان لوطن من الأوطان هي إحدى المميزات والقسمات غير المنظورة ، التي تلخص عملية الانتساب القومي بالنسبة للإنسان ، فإننا يجب أن نميز ، بالنسبة للأفغاني ، بين نوعين من الوطنية ، رفض أحدهما ، وهو ذلك المتصف بالتعصب وضيق الأفق والانغلاق على قطعة من الأرض لا يرى الإنسان أبعد من حدودها ولا يعيش غير قضاياها ومشكلاتها . وإذا كان الأفغاني قد عاش كما يعيش

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني . ص ٤٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

الراعي العملاق الذي يستشعر المسؤولية بالنسبة للإنسان الشرقي ، بل وبالنسبة لكل الذين « يحامون عن الحرية والعدل المطلق » . وإذا كان قد حمل على كاهله قضايا أمم عديدة ومشاكل شعوب كثيرة ، فإنه لذلك قد برئ من ضيق الأفق الوطني عندما « لم يتعلق ببلد من البلاد على أنه وطن ، ولم تدخل فكرة الوطنية بهذا المعنى في مذهبه الاجتماعي »[1] .

أما الوطنية كسلاح بيد الشعب في معركة تحقيق الذات والنضال ضد الأعداء ، فإن الأفغاني قد عرفها وحبذها وأشاد بها ، بل وقدم لنا في مجالها النفيس والجيد من الآثار .

فهو الذي يحدثنا عن عداء المدارس الأميرية العثمانية ، وعداء الأجانب للتربية الوطنية ، فيقول : « **أما الوطنية ، أو حب الوطن ،** فهو الداء الذي تخشاه المدارس الأميرية ، أو ما كان تحت سلطة الأوصياء الأجانب منها » ، ثم يلح في طلبه ودعوته إلى « **تعليم وطني : يكون بدايته الوطن ، ووسطه الوطن ، وغايته الوطن** » ، ثم يمضي قائلاً : إنه « يجب أن يكون الوطن في مفهوم الشرقيين كقاعدة حسابية ، إثنان فاثنان = يعملان أربعة ، فلا تستطيع المذاهب أو الطوائف أن تدعيها خاصة ، ولا أن تحاول نقضها ، هذا هو الوطن ، وهكذا يجب أن يكون التعليم الوطني »[2] ، أي أن هـذه المشاعر والروابط الولاءات التي هي نبت لقسمات وخصائص سبق حديث الأفغاني عنها ، إنما يجب الحفاظ على قدسيتها من أن تتدنس تحت أقدام الصراعات المذهبية والطائفية ، التي يحاول بعضها احتكار هذه العاطفة ويحاول بعضها الآخر نقضها وهدمها .

---

(١) مصطفى عبد الرزاق (ترجمة الأفغاني) مقدمة (العروة الوثقى) ص ١٤ ، ط . القاهرة سنة ١٩٢٧ م.
(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ص ٦٣ ، ٦٤ ، ٤٥٨ .

الخلافة العربية :

وإذا كان هذا هو مبلغ الحسم الذي بلغه الفكر القومي لجمال الدين الأفغاني ، فإن الرجل لم يقف عند حدود هذه الجبهة ، وإنما امتد نشاطه العملي ليواكب هذا الطور الجديد من أطوار تقدمه ونضجه ، وليصنع الكثير في سبيل نزع الراية من آل عثمان ، وعلى وجه التحديد فك قيودهم الملية من حول أعناق الولايات العربية التي يحكمونها .

ونحن لن نتحدث عن الأحاديث الكثيرة التي ألقاها الأفغاني على مريديه وتلاميذه ضد السلطان ، فإنها أكثر من أن يتسع لها هذا المقام ، ولا عن كل النشاطات التي مارسها ضد الخلافة العثمانية ، والتي اعتبرها ، بحق ، الذين أسفوا على ذهاب هذه الخلافة ، من أهم العوامل في هذا المصير الذي بلغته ، وإنما سنختار من كل ذلك حادثتين تاريخيتين فقط للتدليل على هذا الذي نقول :

الأولى : حدثت في سنة ١٨٩٣ ، وكان الأفغاني يعيش يومئذ في الآستانة ، فخطط مع تابعه ومريده « محمد باشا المخزومي » لإصدار جريدة عربية ، على غرار (العروة الوثقى) ، تمثل هذا الطور الناضج من فكر الأفغاني وتجاربه ، وأطلقا عليها اسم (البيان) ولكن السلطان وحاشيته سرعان ما عطلاها ، واتهما الأفغاني ومريده بأنهما يسعيان بذلك العمل « **لتحرير اليمن واستقلالها** » ، (وكانت قد شقت عصا الطاعة على السلطان) ، **وذلك تمهيداً للسعي « لاستقلال البلاد العربية »**[1] .

والثانية : تلك التي اتهم فيها الأفغاني صراحة بالسعي لإقامة خلافة عربية يكون مركزها القاهرة وخليفتها الخديوي عباس حلمي . أما قصة هذا الاتهام فإنها تبدأ بذلك اللقاء الذي تم « بالصدفة » ؟! بين الخديوي عباس في متنزه

---

(١) المصدر السابق ص ٧٦ .

« الكاغدخانة » بالعاصمة العثمانية وبين جمال الدين الأفغاني وعبد الله النديم، ولقد تحدثت حيثيات الاتهام الذي رفع للسلطان عن « أن جمال الدين قد تعاهد وتحالف مع الخديوي على أن يؤسس له دولة « عباسية » ، وأنه قد طلب تأميناً من الخديوي بعد أن يتم له الأمر ، ألا تكون عاقبته كما كانت عاقبة أبي مسلم الخراساني مع العباسيين ، وأن سوريا الجغرافية لمن حكم مصر بمنزلة اللازم والملزوم ، وهي مفتاح العراق » وأن ختام هذا اللقاء إنما كان بيعة من الأفغاني والنديم للخديو عباس ، حيث « بايعاه تحت الشجرة » ، وقال له الأفغاني أبياتاً من الشعر تقول :

شاد الخلافة في بني العباسي . عباس ، لكن نعته السفاح
ولانت خير مملك ستشيدها بالبشر ، يا عباس يا صفاح[1]

ونحن لا يعنينا كثيراً أن الأفغاني قد نفى عن نفسه هذه « التهمة » عندما سأله عنها السلطان عبد الحميد ، فلم يكن متصوراً ، على فرض صحتها ، أن يعترف بها وهو في قبضة الطاغية ، مهما أوتي من الشجاعة والإقدام ، فضلاً عما في الاعتراف من المخاطر التي تهدد نجاح المسعى في هذا السبيل ، وإنما الذي يعنينا هو : هل كان هذا الأمر متصوراً ومنسجماً مع طبيعة الفكر القومي للأفغاني يومئذ ؟ ومع تقديره لمصر وعاصمتها كمركز لخلافة عربية ؟ ومع رأيه في عباس حلمي من حيث الصلاحيات لتولي هذا المنصب؟.. إذ في الإجابة على هذه الأسئلة الوصول إلى الموقف المطمئن إلى معقولية هذا المشروع وإمكانية حدوث هذا التدبير ، أو العكس ، دون الدخول في متاهات الافتراضات والتحقيقات التي هي أقرب إلى الأسلوب « القضائي » منها إلى أسلوب معالجة السياسة والتاريخ ..

* وبالنسبة للموقف الفكري القومي للأفغاني ، فلقد سبق أن اتضحت

(١) المصدر السابق ص ٧٢ ، ٧٣ والصفاح ، هو الكثير الصفح عن الذنوب .

لنا تطوراته التي بلغت مرحلة النضج ، بل ولقد سبق وأشرنا إلى اتهامه في سنة ١٨٩٣ بالسعي **« لاستقلال البلاد العربية »** عن سلطان العثمانيين .

* أما عن رأي الأفغاني في مصر ، وصلاحيات عاصمتها ، القاهرة ، أن تكون مركز خلافة عربية للأمة العربية ، فهو موقف يجيب على هذا السؤال بالإيجاب . ذلك أن الأفغاني كانت له في مصر سنوات عاشها (١٨٧١ — ١٨٧٩) عدها من أخصب سنوات عمره ، كما كانت له عن القضية المصرية أبحاث في (العروة الوثقى) لم تحظ بمثلها دولة من الدول ، أو قضية من القضايا ، لأنه كان يعتبرها « أهم مسألة شرقية » .. وأهم من ذلك أن الأفغاني كانت له تقديرات صائبة **لمدى النضج والتطور الذي بلغه المجتمع المصري ، بالنسبة للمجتمعات العربية الأخرى** ، وخاصة منذ قيام الدولة العصرية و « الحكومة النظامية » فيها على عهد محمد علي ، الذي وصفه جمال الدين بأنه : « نابغة الدهر » الذي تقدمت مصر على عهده في كل المجالات ، **« وتعارفت أهاليها ، وائتلف الجنوبي بالشمالي ، والشرقي بالغربي ، وقوي فيهم معنى الوطنية .. واعتدلت المشارب المذهبية ، حتى كان لهم زمن أحس فيه كل واحد بنسبته من الآخر بأنه : « وطني مصري » ، وارتفعت بذلك أصواتهم بعد ما جالت فيه أفكارهم ، وكيف كان المتأمل في سيرها هذا يحكم حكماً ربما لا يكون بعيداً عن الواقع ، أن عاصمتها لا بد أن تصير في وقت قريب وبعيد ، كرسي مدنية لأعظم الممالك الشرقية ، بل ربما كان ذلك أمراً مقرراً في أنفس جيرانها من سكان البلاد المتاخمة لها ، وهو أملهم الفرد كلما ألم خطب أو عرض خطر »** .[1] فاذا كان الخطر قد عرض ، والخطب قد ألم ، فلا بد وأن يكون فكر الرجل وعقله وبصره قد شخصوا جميعاً إلى مصر متطلعين

---

(١) المصدر السابق ص ٥٠ ، ٧٤ ، ٤٦٦.

أن تؤدي دورها التاريخي الذي تقرر لها تاريخياً ، والذي أصبح قدرها المكتوب والمحتوم ، كما أصبح الأمل الفرد لهؤلاء الجيران .

* أما عن تقديرات الأفغاني لصلاحيات الخديوي عباس حلمي كي يتولى منصب الخلافة ، فإننا نراه إيجابياً ، رغم ما أحيط به من تحفظات ، فهو يرى أن « الخديوي بظروفه ، وما أحاق وأحاط بمصره ، هو عندي أعجز من السلطان » إذن لو زالت هذه الظروف التي تحيط به وبمصر لاكتملت للرجل الصلاحيات المطلوبة ، بل إن جمال الدين يريحنا من عناء الاستنتاج فيقول : « .. **نعم لو تخلصت مصر من براثن بريطانيا ، وتسنى لعباس ، مع ذكائه وتطلعه ، أن تكون له همة محمد علي الكبير ، ومضاء إبراهيم ، وسخاء إسماعيل ، لوقع من الخلافة على ما يرجوه** »[1].

فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن القاهرة كانت في ذلك الحين مستقراً لكثير من الثوار العرب ومكاناً لكثير من الحركات الثورية والقومية والاصلاحية التي قامت فيها لتحرير المشرق العربي من سلطان العثمانيين . وأن المفكر القومي المناضل عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ — ١٩٠٢ م) قد اتخذ من القاهرة بعد وفاة الأفغاني بقليل مركزاً للدعوة للخلافة العربية ، وأنه كان يرشح لهذا المنصب الخديوي عباس حلمي بالذات.

وأن المتناقضات التي قامت بين الخديوي وبين السلطان قد جعلت صوت العروبة عالياً ومسموعاً في القاهرة يومئذ ، حتى قيل « إن التدابير والخطط الكبرى للجامعة العربية قد نظمت وأنضجت في مصر . وأما البرنامج المصري للجامعة فهو يرمي إلى توحيد جميع الأقطار العربية ، وعلى رأسها الخديوي .. ويعزى إلى الخديوي عباس حلمي .. تشجيعه لهذه الحركة »[2] .

فإذا علمنا كل ذلك ، وجمعنا إلى الموقف الفكري القومي للأفغاني ،

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٧ .

(٢) حاضر العالم الاسلامي . المجلد ٤ ، ص ١٢٠ .

مفهومه الناضج للوطنية ، وموقفه العملي من الخلافة العثمانية ، وقصته مع الخلافة العربية ، استطعنا أن نضع أيدينا على صفحة تجسد الموقف الفكري والعملي للرجل حيال هذا الموضوع الهام .

من الرأسمالية إلى الاشتراكية

إذا تحدثنا عن التطور الفكري الذي أصاب الأفكار الاجتماعية عند الأفغاني ، فإننا سنشهد وضوح معالم هذا التغيير وذلك التناقض بين الموقف الرأسمالي المنحاز للاقتصاد الحر ، والمعادي في عنف وغلو ، للاشتراكية والاشتراكيين ، وبين الموقف الذي انتهى إليه ، والذي رأى فيه « حتمية » سيادة الاشتراكية جميع أنحاء العالم ؟! .

ونحن نستطيع أن نقول : إن الموقف الأخير هو الموقف الأصيل المعبر عن حقيقة فكر الأفغاني ونشاطه النضالي ، بينما الموقف الأول لم يكن سوى قشرة رقيقة اقتضاها ظرف خاص مرَّ به الرجل جعله يعادي الاشتراكية هذا العداء « الحماسي » ، ويتهم الاشتراكيين هذه الاتهامات المشبعة بالعنف والظلم والتعميم .

أما تفسير ذلك فإنه يتضح عندما نعلم أن الأثر الفكري الوحيد الذي هاجم فيه الأفغاني الاشتراكية هو رسالته التي كتبها في الهند سنة ١٨٨١ والتي أسماها (الرد على الدهريين) وهي رسالة كتبها ضد طائفة هندية مسلمة كانت تنحو في الثقافة والتعليم منحى عصرياً متطرفاً في تقليده للأوروبيين ، وتهادن الاستعمار الانجليزي في نفس الوقت وتتعاون معه وتركن إلى سلطانه كل الركون ، فجاءت هذه الرسالة على نحو من الحماسة والانفعال اللذين جرفا في طريقهما كل الأفكار الفلسفية والاجتماعية والإصلاحية والعلمية التي انتجتها الكثير من العقول والأمم والحضارات ، ولقد كان مثل الاشتراكية في ذلك الهجوم الحماسي كمثل الفلسفة اليونانيــة ، والتراث الفارسي ، والنشوء

والارتقاء ، والثورة الفرنسية ، وغير ذلك من القيم الفكرية ، والحضارية التي هاجمها الأفغاني في هذه الرسالة ، ثم عاد فيما بعد ذلك فصحح موقفه منها ، وقدم لنا عنها الفكر الناضج الذي يمثل وجهه الحقيقي بصدد قضاياها ، ويكفي أن نستعير هنا وصف « الشيخ محمد عبده » للظروف التي ألفت فيها هذه الرسالة الحماسية ، والذي يقول فيه أنه قد « دعاه إلى تصنيفها حمية جاشت بنفسه أيام كان في البلاد الهندية عندما رأى حكومة الهند الانكليزية تمد في الغي جماعة من سكان تلك البلاد إغراء لهم بنبذ الأديان ، وحل عقود الإيمان »[1] يكفي أن نستعير هذا الوصف لنعلم كيف رفض الأفغاني وهاجم بعنف كل الفكريات والمواقف التي توهم فيها التناقض والعداء مع موقف التدين والإيمان .

ونحن نجده قد عقد فصلاً خاصاً للهجوم على الأساس الأيديولوجي للاشتراكية ، عنوانه : (مطلب في السوسيالست) « الاجتماعيون» ، والنهيليست « العدميون » ، والكمونيست « الاشتراكيون » يتحدث فيه عن أن « هذه الطوائف الثلاثة تتفق في سلوك هذه الطريقة (أي الإلحاد) .. وزينوا ظواهرهم بدعوى أنهم سند الضعفاء ، والمطالبون بحقوق المساكين والفقراء ، وكل طائفة منها وإن لونت وجهة مقصدهم بما يوهم مخالفته لمقصد الأخرى ، إلا أن غاية ما يطلبون إنما هو رفع الامتيازات الإنسانية كافة . وإباحة الكل وإشراك الكل في الكل ، وكم سفكوا من دماء ، وكم هدموا من بناء ، وكم خربوا من عمران ، كل ذلك سعياً في الوصول إلى هذه المطالب الخبيثة .. وجميعهم يتعاونون على إذاعة خيالاتهم الباطلة ، وبهذا كثرت أحزابهم ونمت شيعتهم في أقطار الممالك الأوروبية ، خصوصاً مملكة الروسية ، ثم يمضي الأفغاني ليدافع عن مواقع الفكر الرأسمالي متحدثاً عن أن « المبدأ الحقيقي لمزايا الإنسان إنما هو حب الاختصاص والرغبة في الامتياز » وواصفاً الأفكار الاشتراكية

---

(١) محمد عبده . مقدمة ترجمة الرد على الدهريين ص ١٧ ، الطبعة الرابعة . القاهرة سنة ١٣٣٣ هـ.

بأنها هي وأفكار « المصابين بالميخوليا سواء » ، وأن تطبيقها سيجعل « الإنسان في معيشته على مثال البهائم البرية » وأن « هذه الطوائف إذا استفحل أمرها وقوي ساعدها على المجاهرة بأعمالها ، فقد تكون سبباً في انقراض النوع البشري .. أعاذنا الله من شرور أقوالهم وأعمالهم ! »[1] ، إلى أمثال هذه الأحكام التي رمى بها الاشتراكية والاشتراكيين .

على أن الأمر الجدير بالملاحظة هو أن هذه الرسالة الحماسية التي ذهب فيها الأفغاني هذا المذهب قد لقيت رواجاً منقطع النظير من قبل الذين ظلوا يطبعونها ويعيدون طبعها في مصر مراراً وتكراراً ، حتى ظن الناس في مصر أنه ليس للأفغاني أثر فكري سوى رسالة الرد على الدهريين ، ولقد كانت آخر طبعاتها بمصر تلك التي أخرجتها إحدى دور النشر التي لا صلة لها بالتراث ولا بالإسلاميات[2] ، وذلك عقب صدور قوانين يوليو سنة ١٩٦١ م ، بينما الآثار الفكرية التي تحدث فيها الأفغاني عن الاشتراكية وحتميتها لم تعرف طريقها إلى المطبعة المصرية إلا في سنة ١٩٦٨ .

الجوهر الأصيل :

أما كيف كان هذا الموقف الحماسي الذي اتخذه الأفغاني حيال الفكرية الاشتراكية وأحزابها ، قشرة لا تعبر عن الجوهر الأصيل للرجل ، فإن على ذلك أكثر من دليل ، بل إن حياة الرجل ، ونضاله ، والمعسكر الذي انحاز إليه في كل المجتمعات التي مر بها أو عاش فيها ، إنما تؤكد جميعها على أن الجوهر الأصيل لهذه الشخصية ما كان له أن يتناقض أبداً مع مثل العدالة

---

(١) الاعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

(٢) ودار النشر هذه هي (دار الكرنك) التي كانت تمولها السفارة الأمريكية لتنشر كتب المستر دلاس وما شابهها ؟!.. ولقد صنعت ذلك الصنيع (دار الهلال) — مع الفارق — عندما تخيرت هذا النص من نصوص الأفغاني فنشرته سنة ١٩٧٣ م ؟!

الاجتماعية والإخاء الإنساني ومحاربة الاستغلال التي تستهدفها الاشتراكية ويسعى لبلوغها الاشتراكيون .

* فالأفغاني الذي عرف باحترامه للتصوف والمتصوفة . والذي كان شديد الإكبار للفيلسوف الإسلامي المتصوف « محي الدين بن عربي »[1] ، عندما يسأل عن رأيه فيما يذهب إليه المتصوفون من دعوى « الفناء في الله » يجيب إجابة تحدد موقفه الاجتماعي إلى جانب جمهور الناس البسطاء فيقول : « أنا لا أفهم معنى لقولهم : الفناء في الله . وإنما الفناء يكون في خلق الله ، ومعنى الفناء فيهم تعليمهم وتنبيههم إلى وسائل سعادتهم وما فيه خيرهم »[2] .

* وعندما يتحدث عن جمعية (العروة الوثقى) السرية التي كونها بعد فشل الثورة العرابية ، والتي أقامت لها فروعاً بمصر والهند وغيرهما يشير إلى تحالف هذه الجمعية « مع الذين يتململون من مصابهم ، ويحبون العدالة ويحامون عنها . من أهل أوروبا »[3] . وهو يشير هنا إلى الأحزاب والجمعيات الاشتراكية التي تعاون معها في باريس .

* وعندما يتحدث عن « السلطة الزمنية ، فإنه يرى أن « الغاية المقصودة منها هي العدل المطلق ... »[4] .

* وعندما يجيء الحديث عن القلة المالكة الغنية فإنه يحدد بحسم موقفه المعادي لهم ، ويرى فيهم « سلاسل وأغلالاً » قد وضعت في رقاب المسلمين ، وذلك عندما يقول إنه **«ما أقعد الهمم عن النهوض إلا أولئك المترفون، يحرصون على طيب في المطعم ، ولين في المضجع ، وتطاول في البنيان .. أولئك صاروا في أعناق المسلمين سلاسل وأغلالا » ؟!**[5] **.**

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩٩ .

(٢) عبد القادر المغربي (جمال الدين الأفغاني) ص ٣٤ ، ط . القاهرة . دار المعارف .

(٣) العروة الوثقى . ص ٣٣ .

(٤) الاعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ص ٣٢٣ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

* وعندما يجتمع في « بطرسبرج » بالقيصر الروسي ، ويسأله القيصر عن سر خلافه مع الشاه الإيراني ناصر الدين ، فيقول الأفغاني : « إنها الحكومة الثورية ، أدعو إليها ، ولا يرضاها الشاه » ، فإذا تعاطف القيصر مع الشاه ، مستنكراً رضاء أي ملك بأن يتحكم فيه فلاحو أمته ، أجابه الأفغاني بدفاع عن الفلاحين أغضب منه القيصر حتى أنهى هذا اللقاء ، فلقد كان يعلن دائماً انحيازه « للشعب العامل » ويقول : إنه « لولا الزرع ولولا الضرع لما كان سرف الأغنياء ولا ترف الأمراء . **موقف الزراع والصناع من الحضارة أنفع من موقف الإمارة** . رأينا شعباً يعيش بدون ملك ، ولكن ما رأينا ملكاً يعيش بدون شعب » ، ويخاطب الشاه الإيراني بقوله: « **الفلاح والعامل والصانع في المملكة، يا حضرة الشاه ، أنفع من عظمتك ومن أمرائك** »[1] .

* فإذا ما شئنا أن نبحث عن مكان الأفغاني ، كإنسان ، من الثروة والغنى في حياته ، علمنا أنه لم يمتلك في حياته سوى الثوب الذي كان يرتديه إلى أن يخلق فيبدله ! ، والراتب الذي بلغ بمصر عشرة جنيهات وفي تركيا خمسة وسبعين ليرة عثمانية ، كان ينفقه على جلسائه وزواره في ندوته اليومية ، وغيرهم من قاصديه .

وهذه المواقف والآراء والأخلاقيات ، هي التي حددت للأفغاني موقفه إلى جانب جماهير الناس البسطاء ، ومثلت جوهره النضالي الأصيل ، ومن ثم قادت خطاه الثابتة إلى رحاب الفكر الاشتراكي الذي آمن به وبشر منذ زمن طويل .

ملامح الاشتراكية :

وإذا كان الأفغاني قد أفاض في الحديث عن الاشتراكية ، وخلف لنا صياغات فكرية واضحة نستطيع منها أن نتفهم بالتحديد الملامح التي تصورها

---

(١) المصدر السابق ص ١٦ ، ١٧ ، ٨٧ ، ٨٨ .

عليها ، كما ناقش الفرق بين الاشتراكية الغربية ، والتي جاءت رد فعل للتطرف الرجعي من قبل الأغنياء والاحتكاريين ، وبين الاشتراكية التي شهد تطبيقها المجتمع العربي الإسلامي الأول ، إذا كان ذلك كذلك ، فإننا نستطيع في هذا المقام أن نشير إلى بعض الأسس التي ضمنها الرجل حديثه عن الاشتراكية، كي تساهم في تحديد الملامح الأساسية لتصوراته عنها ، وفي مقدمة هذه الأسس :

١ ــ **الطبقات.. وصراعها :** وعلى عكس ما يزعمه البعض من أن تمايز الطبقات الاجتماعية وصراعها إنما هي خاصية من خصائص المجتمعات الغربية، وأن المجتمعات الإسلامية لم تعرف هذا التمايز ولا ذلك الصراع ، على العكس من هذا الزعم ، وعلى الرغم من أصحابه ، يقدم لنا الأفغاني تحليلاً عبقرياً لنشأة الطبقات وتمايزها وصراعها في المجتمع العربي الإسلامي على عهد عثمان إبن عفان ، فيقول : إنه « في زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً ، وأشد ما كان منها ظهوراً هي سيرة وسير العمال (الولاة) ، والأمراء ، وذوي القربى من الخليفة ، وأرباب الثروة ، بصورة صار يمكن معها الحسس بوجود طبقة تدعى « أُمراء» وطبقة « أشراف » وأخرى « أهل ثروة وثراء وبذخ » ، وانفصل عن تلك الطبقات طبقة العمال وأبناء المجاهدين ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية والسابقة في تأسيس الملك الإسلامي وفتوحاته ونشر الدعوة ، وصار يعوزهم المال الذي يتطلبه طراز الحياة الذي أحدثته الحضارة الإسلامية ، إذ كانوا ، مع جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم ، لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال (الولاة) ورجال الدولة .. **فنتج عن مجموع تلك المظاهر التي أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين في المسلمين ، تكون طبقة أخرى أخذت تتحسس بشيء من الظلم وتتحفز للمطالبة بحقهم المكسب من مورد النص ومن سيرتي الخليفة الأول والثاني أبي بكر وعمر . وكان أول من تنبه لهذا الخطر الذي يتهدد الملك**

والجامعة الإسلامية الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري .. الذي اجتمع مع طبقة المتألمين والمتذمرين من المسلمين ، وقص عليهم من مسيرة السلف أشياء ، وأطلعهم على ما قاله عامل الشام معاوية بن أبي سفيان ، وأردفها بإعلانه مشاركته لهم في كل ما يتحسسون به قلباً وقالباً . وبمختصر القول : إنه شجعهم على النهضة – (الثورة) – والمطالبة بحق صريح لهم اهتضمه جماعة بغير وجه شرعي . »(١)

والأفغاني هنا لا يقدم لنا تصوراً واقعياً رائعاً لهذه الفترة من حياة العرب المسلمين فقط ، وإنما يقدم لنا نموذجاً للمنهج العلمي عندما يكون هو الرائد في كتابة صفحات التاريخ .

٢ – **الاشتراكية بين الغرب .. والإسلام :** والأفغاني عندما كتب عن الاشتراكية الصفحات التي خلفها لنا في تراثه الفكري لم يكن بإزاء نموذج أو نماذج من المجتمعات التي طبقت هذه الأفكار ، وأحالتها إلى حقائق مادية ملموسة ، وإنما كان يتجاذب عقله وعواطفه إزاء هذا الموضوع واقع تعيشه هذه الأفكار والأحزاب التي تنادي بها ، والطبقات التي تتعاطف معها في البلاد الأوروبية، وذكرى لتجربة عربية إسلامية هي أقرب ما تكون ، في التحليل الأدق إلى النظم الاشتراكية الأولى ، أقامها المسلمون الأوائل ، ثم اجهضت على يد القيم الإقطاعية التي نمت بالمجتمع العربي بعد فتح المجتمعات الزراعية الإقطاعية العريقة في مصر والشام والعراق، وبالذات زمن عثمان بن عفان . وللذكرى سحر على العقول والقلوب لا يدانيه الواقع المعاصر او المعاش ، بما فيه جراحات وآلام وصراعات .

وهكذا انحاز الأفغاني إلى صف التجربة الإسلامية الأولى ، ورآها أجدر بتحقيق روح المبادئ الاشتراكية من تلك الصراعات التي كان يعيشها العالم الغربي وقتذاك .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢١ ، ٤٢٢

وحتّى لا نساهم، مبالغين، في إلقاء ثوب «المثالية» وأوصافها على تفكيره هذا، نبادر بتقديم تصوراته للميزات التّي أبصرها في تجربة العرب المسلمين الأولى وافتقدها عند الغربيين، هذه الميزات التّي نجد في مقدمتها:

أ — أن الاشتراكية لدى المسلمين الأوائل لم تكن رد فعل نتج عن المظالم الاجتماعية والمغالاة من قبل الأثرياء، ذلك لأن «الرسول عليه الصلاة والسلام قد أقام المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وحقق الاشتراك العمومي في الثروة بينهم جميعاً عندما هاجر القرشيون بدينهم إلى «يثرب» (المدينة)، وذلك استجابة للضرورات الاقتصادية، وأيضاً وذلك مهم جداً — استجابة للدعوة إلى الإخاء التّي تتضمنها آيات القرآن، فهذا الحدث الهام الذي يعتبره الأفغاني «أشرف عمل تجلى به قبول الاشتراكية قولاً وعملاً»(١)، لم يتأخر به التطبيق حتّى يشهد مجتمع «المدينة» الصراعات الطبقية ومآسي الفقر والفقراء. بينما الاشتراكية في العالم الغربي، على عهد الأفغاني وفي رأيه، ليست سوى رد فعل من قبل الطبقات المحرومة نتيجة إفراط الأثرياء في حرمان هذه الطبقات.

ب — أن روح الاشتراكية في التجربة العربية الإسلامية كانت مبرأة من روح الانتقام، لأنها قد نمت ابتداء بلا عنف في مجتمع «المدينة»، وبمبادرة من السلطة، ولأنها قد حدثت في ظرف نستضيع ان نقول إنه استثنائي بالنسبة للظروف المعتادة في حياة البشر، شهد من ظروف التسامي الروحي والديني ما أذاب النوازع الأنانية والغرائز الفردية وأغرقها في جو قدسي غير قابل للتكرار الكثير، بل وغير قابل للدوام، ولأنها قد حدثت في مجتمع محدود، كان يومئذ مجرد نواة للدولة الجديدة، وعندما ترامت الحدود تعذّر الحفاظ على هذه النواة، بينما الاشتراكية في الغرب والتّي هي رد فعل المحرومين إزاء ثراء الأثرياء وسرفهم، قد تشبع أنصارها بروح الانتقام، بل لعلهم حريصون على أن يربوا قواتهم الثورية بهذه الروح ضماناً للنصر على الأثرياء!(٢).

---

(١) المصدر السابق ص ٤١٧.

(٢) المصدر السابق ص ٤١٤.

ورغم أن تفكير الأفغاني هذا ، بمقاييس الاشتراكية العلمية ، يبدو مغرقاً في « المثالية » إلا أننا نعتقد أنه ليس كذلك تماماً ، ذلك أن كراهية الأفغاني لروح الانتقام النابعة من الظلم الاجتماعي في البلاد الأوروبية الرأسمالية ، والتي تحرك الطبقات الكادحة إلى إحداث الثورات الاشتراكية ، لم يجعله يلقي المسؤولية في ذلك على الفقراء والكادحين بل لقد اعتبرهم معذورين في ذلك إزاء الظلم الاجتماعي الذي يعانونه ، لأن هذا الظلم هو الذي « استنفر طبقة العمال للمطالبة بالاشتراكية ، وفي نفيرهم روح الانتقام، وهي أوضاع لن تظل قاصرة على الغرب » ، بل لن « يسلم منها الشرق »(١) .

بل إن الأفغاني قد سبق وبرر لما أسماه « بالطبقة الاشتراكية » العربية المسلمة أن تنهض للمطالبة بحقها ، وهي مسلحة بروح الانتقام ، على عهد عثمان بن عفان ، وذلك عندما تحدث عن « تكون طبقة أخذت تتحسس بشيء من الظلم ، وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب » ، وعندما اجتمع « أبو ذر الغفاري » مع « طبقة المتألمين والمتذمرين من المسلمين » وقادهم في صراعهم الطبقي ضد عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان والنظام الاجتماعي الذي كان قائماً يومئذ ، كان تعاطف الأفغاني مع أبي ذر ومع الثوار(٢) ، فتعلق الأفغاني إذن ، بالمثل الأعلى الذي حفظه التاريخ لتجربة المسلمين الأوائل ، لا يعني أنه قد رفض التطبيق الاشتراكي عن غير هذا الطريق ، خصوصاً بعد أن تكونت الطبقات بالفعل ، وأصبحنا نعيش في مجتمعات طبقية ذات علاقات اقتصادية واجتماعية معقدة ، وليست لها صلة بالبساطة البدوية التي كان عليها مجتمع المسلمين الأوائل في شبه الجزيرة العربية .

وعلى الرغم من أن الحركات الاشتراكية الغربية كانت على عهد الأفغاني ، مليئة بالعديد من المنظمات والتيارات الفوضوية المحسوبة على الاشتراكية

---

(١) المصدر السابق ص ٤١٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٢١ ، ٤٢٣ .

والاشتراكيين ، فإن الرجل لم تجعله هذه الحركات الفوضوية يتخلى عن الانحياز المطلق إلى صف الكادحين ، حتى ولو سلكوا طريق الانتقام إلى الحصول على ما لهم من حقوق ، بل ظل دائماً يلقي اللوم على « الذين أثروا من كدهم وعملهم ، وادخروا كنوزهم في الخزائن ، واستعملوا ثروتهم في السفه » ، لأن كل عمل « يكون مرتكزاً على الإفراط لا بد أن تكون نتيجته التفريط »(١) .

٣ — **حتمية الاشتراكية :** ومما يشهد للرجل ببعد النظر ، ويقرب مفهومه الاشتراكي إلى حقل الأفكار الاشتراكية الجديرة بالدرس المفصل والجاد ، قد رأى في هذا النمط من أنماط تنظيم حياة المجتمعات مرحلة تطورية لا بد أن يصل إليها المجتمع ، أي مجتمع ، ويعيشها الإنسان ، أي إنسان ، وهو قد رسم لذلك طريقاً معيناً ، لم يجعله سيادة طبقة من الطبقات أو انتصار حلف لمجموعة من الطبقات . وإنما هو « طريق العلم الصحيح » وشيوع المعرفة بين بني الإنسان ، ونحن نلاحظ أن الأفغاني قد ربط تحقيق الكثير من آماله وأحلامه ، مثل سيادة السلام ، وانتهاء الحكم المطلق ، وكذلك سيادة الاشتراكية كل مجتمعات العالم بسيادة الفكر والمعرفة الصحيحة حياة البشر ، وتحولها إلى قوة مؤثرة في أحداث هذه الحياة ، وعلو راية الإخاء الإنساني فوق كل الرايات . ولذلك وجدناه يقول : إن « دعوى الاشتراكية » وإن قل نصراؤها اليوم ، فلا بد أن تسود العالم ، يوم يعم فيه العلم الصحيح ، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد ، أو نسمة واحدة ، وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع ، وليس بتاج أو نتاج ، أو مال يدخره أو كثرة خدم يستعبدها ، أو جيوش يحشدها ، أو غير ذلك من عمل باطل ومجد زائل ، وسيرة تبقى معرة لآخر الدهر »(٢) .

* * *

---

(١) المصدر السابق ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٢٣ .

وإذا كان فكر الأفغاني الاجتماعي قد أصابه الظلم من قبل الذين وقفوا منه وبه عند حدود المرحلة والصياغات التي تعاطفت مع المفهوم الرأسمالي ومعاداة الاشتراكية . وإذا كانت محاولات استغلال هذه الصياغات قد حدثت بعد وفاة فيلسوفنا الكبير ، فإن الفكر الديمقراطي لديه قد أصيب بما هو أكثر من الظلم ، عندما تعرض الرجل بصدده لافتراءات وأكاذيب نسبت له ما لم يقله ، بل ضد ما يعتقده ويبشر به ، ولم تنتظر في ذلك وفاته بل صنعت ذلك وهو حي يرزق يسعى بين الناس !.

ومن هنا كان ما يسمع ويقرأ من أن الأفغاني قد كان يبشر بأن صلاح المجتمعات الشرقية لا يمكن أن يتم إلا على يد حاكم « مستبد عادل » وأن الرجل كان نصيراً للحكم الفردي المطلق ، على شرط أن تتوافر العدالة لمن يمسك بزمام الأمر في هذا النظام !؟

ونحن لن نسلك في سبيل تنفيذ هذا الافتراء الجريء على الأفغاني، سبيل الاحتكام إلى حياته فقط ، وما زخرت به من معارك ونضالات ضد الاستبداد والمستبدين ، ولا سبيل كتاباته فقط ، التي أودعها الكثير من آيات الشورى والديمقراطية ، والإيمان الذي لا يحد بالحكم النيابي الدستوري السليم ، ولا سبيل إيراد النماذج السياسية الديمقراطية التي حبذها ، فحسب ، والتي أشار على شعوب الشرق العربية الإسلامية بالاستفادة منها ، وإنما سنسلك كل هذه السبل ، في إيجاز يناسب المقام ، مع البدء برأي الأفغاني نفسه في هذا الافتراء ..

فلقد سأله يوماً مريده ومسجل خواطره وخاطراته « محمد باشا المخزومي » فقال : « إن المتداول بين الناس على لسانك : (يحتاج الشرق إلى مستبد عادل) .. » فإذا بالأفغاني يجيب فيقول : « هذا من قبيل جمع الأضداد ،

وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟! .. وخير صفات الحاكم «القوة والعدل». فلا خير بالضعيف العادل، كما أنه لا خير في القوي الظالم».

فهو هنا حاسم الموقف، واضح الرأي. لا يترك مجالاً للبس أو الغموض. ومع ذلك فإن في فكره الديمقراطي ما هو أبدع من ذلك بكثير..

في الغرب: وإذا كنا قد سبق وأشرنا إلى أن الأفغاني قد رأى في انتشار العلم الصحيح والمعرفة الحقة السبيل لسيادة الاشتراكية جميع أنحاء العالم، فإنه قد رأى كذلك في العلم والمعرفة السبيل لخلاص البشر من الحكم المطلق وآثار المستبدين.. فهو يتحدث عن الديمقراطيات الغربية الأوروبية، وكانت على عهده أكثر النماذج الديمقراطية في العالم، إن لم تكن الوحيدة فيه، فيقول لشعوب الشرق: «انظروا إلى العالم الغربي، ترونه على تقسيماته ـ الحاضرة، واستقلال عناصره بميزاتهم القومية. لما تساووا على الوجه النسبي بالفضيلة، وأهمها العلم بالواجبات، سواء كانت لهم أو عليهم، ومعرفة وجوه المطالبة بها، والمساواة لادائها، **انتفى من بين ظهرانيهم أمر التفرد بالسلطة، وسوق الأمة على هوى السلطان**»، ثم يمضي ليبشر بأن ما حدث في الغرب من زوال سلطان الحكم الفردي سيعم غير الغرب أيضاً «**وسينتفي ما بقي في العالم البشري من هذا النوع من الحكم المطلق**»، وأن ذلك سيحدث عندما يصبح «الحكم للعقل والعلم»، لأنه «**متى فشي العلم في الأمة فأول ما تناهض ذلك الشكل من الحكم، وتعمل على التخلص منه، سنة الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً**»[1].

ونحن نلاحظ أن الأفغاني يستخدم هنا تعبير «النهضة»، ومشتقاتها، كسبيل للجماهير في إزالة الحكم الفردي المطلق والقضاء على المظالم الاجتماعية ومقاومة الإستعمار.. الخ.. كبديل لكلمة «الثورة»، لا لأنه لم يكن ثورياً، وإنما لأن «النهوض» إنما يعني الثورة في أصل الكلمة الأول ومعناها الذي

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢٨، ٤٢٩.

كان شائعاً في ذلك الحين ، وإن تكن قد اكتسبت في عصرنا هذا ظلالاً دون ما توحي بها كلمة « الثورة » ، في هذا المجال .

في اليابان : والتجربة التي شهدها المجتمع الياباني خلال القرن الماضي ، والتي أدت إلى بعثه وإحيائه ومنافسته للدول الغربية الأوروبية ، في مجالات الصباغة والزراعة والتقدم الحضاري ، هذه التجربة كانت في مقدمة النماذج التي يسوقها المصلحون والثوار في المجتمعات الشرقية إلى شعوبهم سعياً إلى زرع الثقة التي يزعزعها الاستعمار ، أليس هذا بلداً شرقياً ؟ إذن فإن الحضارة والتقدم ، بل والسبق في هذا المضمار ، ليس وقفاً على الأوروبيين ؟ .

والأفغاني عندما تحدث عن هذه التجربة الحضارية الشرقية ، ركز كثيراً على جانب الحكم الشورى الدستوري ، والنظام النيابي الذي أخذت به اليابان .. فهو يعتقد أن من أكبر أسباب هذه النهضة هو « تقييد الحكومة بالدستور ، والنظام الشورى » ، ويورد محادثة — لعله يسوقها لأمراء الشرق — دارت بين امبراطور النمسا « فرانسوا جوزيف » وبين ابن عم « الميكادو » إمبراطور اليابان ، يقول فيها فرانسوا : « يا عجباً من امبراطوركم كيف يسعى لإيجاد الحكم الدستوري النيابي في مملكته ؟ ونحن في أوروبا نود لو أمكننا التخلص من تحكم النواب في البلاد ؟! ، فيجيبه الأمير الياباني : « إن جلالة الميكادو ، (ومعنى اسمه : العادل) ، يحب أربعة أشياء ، يحب بلاده أولاً ، ورعيته ثانياً ، ويحب العدل ثالثاً ، وراحة نفسه رابعاً . وما وجد من ينيله ما يحب إلا بالحكم الدستوري النيابي ، واشتراك الأمة بإنهاض نفسها وصون ملكها »(١) .

بل إننا نلحظ هنا أن الأفغاني يقدم المجتمعات الشرقية ، من خلف اليابان ويزكيها ، على اعتبار أنها الأجدر برعاية أصول الشورى ، والأحرص على الحكم النيابي الدستوري ، أليست اليابان حريصة عليه ، بينما يود الخلاص منه امبراطور النمسا ؟!

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٠ .

في مصر : وإذا كنا نعتقد أن رحلات الأفغاني إلى أوروبا ، علاوة على وعيه بحقائق كنوز التراث العربي الإسلامي ، قد أنضجت فكره الاشتراكي ، فإننا نؤمن بأن درجة التطور التي كانت عليها مصر عندما عاش فيها الأفغاني ، وتجربة الدولة العصرية التي أقامها فيها محمد علي ، والتي درسها الأفغاني ولمس آثارها ، عندما تصورها في ضوء الفكر الإسلامي عن الشورى ، هما اللذان أنضجا لديه الفكر الديمقراطي ، وجعلا منه عاشقاً للحكم الدستوري ، منافحاً عن سياسة أمور المجتمع بواسطة البرلمان والنواب .. بل لقد جاهد الأفغاني حيناً غير قليل من الدهر ليجعل من مصر النموذج الذي يطبق فيه أفكاره حتى يقدم لشعوب الشرق القدوة التي تحتذى في هذا السبيل.

* فهو عندما انخرط في سلك الحركة الماسونية بمصر ، إنما كان يهدف إلى تحويل شعاراتها : (الحرية والإخاء والمساواة ، ومنفعة الإنسان ، والسعي وراء دك صروح الظلم وتشييد معالم العدل المطلق) . تحويل هذه الشعارات إلى واقع حي معاش . وعندما لم يجد من هذه الحركة تجاوباً ، بل صادف حرباً من أعضاء محفلها ، وجه إليهم الانتقادات المرة ، وخرج عليهم ليكون محفلاً ماسونياً شرقياً خاصاً ، جمع فيه الكثيرين من الرجالات والقيادات ، ونظمه شعباً على غرار « النظارات » و « الدواوين » السياسية من حيث التخصص والدراسة والاهتمامات ، وذلك حتى يخلق قاعدة عريضة للعمل السياسي تحول دون الانفراد بالسلطان ، ولقد كانت مدرسة الأفغاني هذه هي التي قادت الثورة العرابية، وكان مكان الدستور والشورى والحكم النيابي ملحوظاً بين ما طرحت من مبادئ وأهداف ، بل ولقد ظل تأثيرها دائم السريان في مصر ، حتى لقد ساهم في تفجير ثورة سنة ١٩١٩ باعتراف سعد زغلول .(١)

* ولقد حاول الأفغاني أن يعيد مع الخديوي توفيق ، قبل أن يتولى

---

(١) المصدر السابق ص ٥٢١ ، ٥٢٢ .

السلطة ذكريات الحركات الثورية الإسلامية التي كانت تتعهد الأمراء بالتثقيف والإقناع ، حتى إذا ما تولوا مقاليد الأمور ساروا بالبلاد في الاتجاه الذي تريده هذه الحركات ، فكان الأمير توفيق على صلة بحلقات الأفغاني ودروسه ومحاضراته ، وكان حديث الحكم النيابي والدستوري يحظى من اهتمام الأفغاني معه بالنصيب الكبير ، وكثيراً ما دافع الرجل عن الشعب المصري ، ورد حجج الذين يريدون سيادة الحكم المطلق بحجة انتشار الجهل والأمية بين الجماهير ، وقال « ليسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية وإخلاص : إن الشعب المصري كسائر الشعوب ، لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده ، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل ، فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصري وأفراده ، ينظر به لسموكم ، وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى ، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبإرادتكم ، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم ».(١)

* ولم يكن الأفغاني باحثاً عن قيام **الشكل النيابي والدستوري** ، وإنما ساعياً وراء **تحقيق الجوهر والمضمون الحقيقي** لهذا النظام . فهو يرى « **أن القوة النيابية لأي أمة كانت، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من نفس الأمة ، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير ، أو قوة أجنبية محركة لهما، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية موقوفة على إرادة من أحدثها** »..(٢) وسعيه هذا لتحقيق الجوهر والمضمون ، قد قاده إلى أن هذا الجوهر هو الحرية **المرتبطة بالاستقلال** ، ومن ثم فإن الطريق إليهما إنما هو النضال ، لا الهبات الملكية والتعطف من ولي النعم . فيقول **إنه** « **إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب ، فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال كذلك .. أما تغيير شكل**

(١) المصدر السابق ص ٤٧٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٧٣ .

الحكم المطلق بالشكل النيابي الشوري فهو أيسر مطلباً وأقرب منالا .. »(1)، بل لقد رأى في هذه المؤسسات النيابية التي لا تحقق غير الشكل أشياء عدمها خير من وجودها . وذلك على الرغم من أن القاعدة تقول : « إن الوجود خير من العدم ! » .

* وإذا كان الأفغاني قد رأى أن الحكم الجمهوري « لا يصلح للشرق **اليوم** ، ولا لأهله » فإنه قد وضع للحكم الشوري النيابي الدستوري من الشروط والضمانات ما يجعل تنفيذها وافياً بمتطلبات الانطلاقات الشعبية في العصر الذي عاش فيه ، ويكفي أن نستمع إلى كلماته الجامعة التي تقول : إنه « لا تحيا مصر ، ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً **قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان** ، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ، **ولا عدل إلا مع القوة المقيدة** ، وحكم مصر بأهلها إنما أعني به **الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح** .. ذلك الرجل .. تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الاساسي ، وتتوجه على هذا القسم، وتعلنه له : **يبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظاً أميناً على صون الدستور ، وأنه إذا حنث بقسمه ، وخان دستور الأمة ، إما أن يبقى رأسه بلا تاج ، أو تاجه بلا رأس** .(2)

* * *

الحرب والسلام

منذ نحو قرن من الزمان ، وقبل أن يشهد عالمنا هذه الحروب الكونية الشاملة ، التي فاقت في دمارها وضحاياها خيالات السابقين وتخيلاتهم ، والتي ألهبت المشاعر في اتجاه النضال من أجل السلام ، وحفزت العقول لدرس

---

(1) المصدر السابق ص ٤٧٨ .
(2) المصدر السابق ص ٤٧٧ — ٤٧٩ .

أسباب قيامها ووسائل إراحة البشرية من عذاباتها ، طرق جمال الدين الأفغاني هذا البحث ، وقدم لنا فيه ما يعجب ويدهش ويجتذب أعمق مشاعر التقدير والإعجاب .

فتجاه إيديولوجيات كثيرة ومنتشرة ، كانت ترى في الحروب قدر الانسانية الذي لا يمكن الخلاص منه ، لأنها ثمار غرائز التوحش والغضب عند الإنسان ، نجد الأفغاني يبصر الأسباب الحقيقية والمادية التي تقوم لها الحروب ، وكيف أن الشعوب إنما تساق إليها لتذبح على مذابحها وفي ساحاتها تنفيذاً « لإرادة ملك مسرف مغرور » يسلط على رعيته حمى من الدعايات الحربية التي يقوم بها « أفراد يقبضون على زمام الأحكام » بينما هم يهدفون من وراء إشعال هذه الحروب تحقيق الغنى والثراء ، عندما « يغتنمون فرصة الحرب ليكتنزوا من ورائها الذهب والفضة » .(١)

كما يبصر الأفغاني أيضاً زيف تلك الدعاوى التي استخدم فيها الرأسماليون ، والمستفيدون من الحروب الاستعمارية والتوسعية ، اسم الوطن وكرامة الوطن وشرف الوطن ، ليسوقوا البسطاء من الناس « للقتل كالأنعام » ، فلا يفوته — وهو الذي حارب وناضل في سبيل الوطنية الحقة — أن يسفه من هذا الزيف وهذا الاستغلال لمقدسات الوطنية ، عندما يقول : إن دعاة الحرب وتجارها يهولون على الناس « ويستهوونهم باسم (الوطن) والوطن بقاع من الأرض لو أنصف الناس بعضهم بعضاً ، لوسعتهم » .(٢)

كما يبصر ، وهو الذي قاوم الزحف الاستعماري الأوروبي على الشرق ، تلك الأهداف التوسعية والاستعمارية وراء قيام الحروب ، وكيف كانت تستخدم شكليات الأسباب ، مثل « عدم احترام سفير ، لأن كرسيه وضع

---

(١) المصدر السابق ص ٤٣٤ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٣٤ .

في المأدبة الملوكية في غير الموضع الذي يريده «سبباً لحروب تراق فيها دماء مئات الألوف من تلك الأنفس الزكية». والحقيقة أن الهدف إنما كان «الأرض يطمعون بضمها للمملكة، أو ليستعمروها».(١)

يبصر الأفغاني ذلك، ويضع يده عليه، ثم يقول: «إن الإنسان لتعروه الدهشة عندما يرى أفراد الأمة يسوق بعضهم للثكنات، فصفوف القتال، وجلهم غير راض عنها، بل نافر منها، إذ يعلم أن من ورائها يتم الأطفال، وموت الشيوخ، وهتك الأعراض».(٢)

ولذلك فإن الأفغاني لا يعلق آماله في السلام على الفئات الحاكمة والمستفيدة من إشتعال الحروب، وإنما على جماهير الشعوب التي تساق إلى المجزرة، وليس بين القاتل والمقتول لا نزاع ولا خصام، بل حتى ولا تعارف بالوجوه»،(٣) وهو يرسم لها طريق السلام الدائم و «إبطال الحروب» ويحدد لها معالمه التي تتلخص في هذه الخطوات:

١ ـ تحكيم العقل فيما ينشب بين الأمم والشعوب من خلافات.
٢ ـ وحل هذه الخلافات والمنازعات على أساس من قاعدة العدل.
٣ ـ والعصيان من قبل الجماهير للقلة الظالمة الحاكمة عندما تدعوها للحروب وسفك الدماء.
٤ ـ وأن السبيل إلى كل ذلك إنما يكون بالرقي الإنساني في مجالات المعرفة الحقة والعلم الصحيح. (٤)

ولقد كان حديث الأفغاني عن الحرب والسلام مناسبة وضع يدنا فيها على مفهومه «**للمعرفة الحقة والعلم الصحيح**» الذي كثيراً ما عول عليه في تخلص الإنسان من كثير من الشرور، والذي رآه سبيلاً إلى الاشتراكية،

---

(١) المصدر السابق ص ٤٣٥.
(٢) المصدر السابق ص ٤٣٤.
(٣) المصدر السابق ص ٤٣٤.
(٤) المصدر السابق ص ١١١، ١١٢، ٤٣٤، ٤٣٥.

والديمقراطية ، كما رآه طريقاً للسلام ، فهو لا يعتبر المدنية والتمدن والعلم والمعرفة ذات قيمة ، بل ولا تستحق حتى هذه الأسماء ، ما لم توضع في خدمة الإنسان ، وتؤدي دوراً نافعاً في حياة البشر ، إذ « **لا يُقَدَّر الفرد ، ولا تُقَدَّر الأمة ، ولا تُقَدَّر الأشياء ، ولا تُقَدَّر المكتسبات العلمية ، إلا بنسبة ما يترتب على ذلك من الفائدة** » و « **صحيح العلم إنما يكون له قدر على نسبة ما يترتب عليه من الفائدة** » .. ثم يناقش صراحة « مدنيات » الأمم التي سخرت العلم والمعرفة في الحروب والدمار ، ويرفض الآراء التي تعتبر ذلك تمدناً ، فيقول ، « فلنأخذ من ذكرتم من الأمم المتمدنة (الانكليز والفرنسيس والألمان والأمريكان) ومكتسباتهم العلمية ، وما صنعوه وعملوه وكسبوه وربحوه ، وما ترتب على ذلك وما حصل من المنافع والفوائد للبشر من وراء تلك المكتسبات المدنية والثروة » ، **فإننا لو جمعنا كل ما في ذلك من المكتسبات العلمية ، وما في مدنية تلك الأمم من خير ، وضاعفناه أضعافاً مضاعفة ، ووضعناه في كفة ميزان ، ووضعنا في الأخرى الحروب وويلاتها ، لا شك أن كفة المكتسبات العلمية والمدنية والتمدن هي التي تنحط وتغور ، وكفة الحروب وويلاتها هي التي تعلو وتفور** » ، وذلك لأن هذه المدنيات إنما تهتم بالشكل دون الجوهر الإنساني للحضارة والمدنية ، مما يجعل « الرقي والعلم والتمدن ، على ذلك النحو ، وفي تلك النتيجة إن هو إلا التوحش ! » .(1)

وهو حديث مفكر ناضج عن مرض الشيخوخة الذي أبصره ينخر في أبنية تلك الحضارات والمدنيات ، والذي كثر الحديث عنه في عصرنا الراهن ، بعد ارتفاع درجة المأساة التي سببتها وتسببها الحروب .

بل إن إيمان الأفغاني بالسلام وتقديره للعلم الصحيح والمعرفة الحقة ليذهب به إلى الحد الذي يرى فيه المعنى الحقيقي لإنسانية الإنسان وجدارته بأن يكون سيداً لهذا الكون وخليفة عن الله فيه .. وهو هنا يعطي معنى عميقاً وجديداً

---

(1) المصدر السابق ص ٤٣١ — ٤٣٥ .

وذكياً لقصة خلافة الإنسان عن الله في الأرض ، والحوار الذي ساقه القرآن بين الله ، سبحانه وتعالى ، وبين الملائكة عندما اصطفى الإنسان ، دونهم ، ليجعله خليفة عنه في هذا الكوكب ، ذلك أن الملائكة لم تجد من بين نواقص الإنسان ومثالبه جريمة تذكرها كدليل على عدم صلاحيته لهذه المهمة إلا القتل وسفك الدماء ؟! فقالت لربها : (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) ؟! ، وذلك باعتبار القتل وسفك الدماء جريمة تغطي كل المحاسن وتلغي كل الميزات .. والله سبحانه وتعالى قد اختار ، في حوار ملائكته ، من بين محاسن الإنسان وكفاءاته ميزة « العلم والمعرفة » ، لأنها الكفيلة بإلغاء هذه السيئة الكبرى التي ذكرتها الملائكة له ، وعندما أخبر الملائكة بأنه (علم آدم الأسماء كلها) ، اقتنعوا أن العلم والمعرفة دونهما كل نقيصة ، وفيهما وبهما يستطيع الإنسان أن يحقق إنسانيته ، وأن يكون جديراً حقاً بخلافة ربه في هذا الكوكب الذي عليه يعيش.[1]

وإذا كانت هذه الإشارات هي بعض ما قدمه لنا الأفغاني في حقل « الحرب والسلام » ، وإذا كان فكره قد استشرف وتناول حديثاً عميقاً عن الحرب العادلة والحرب العدوانية ، والفرق بينهما[2] ، فقد كان وفاء لتراث هذا المفكر المناضل الإنسان أن يتخذ (مجلس السلام العالمي) قراراً في سنة ١٩٥٤ م بإقامة المهرجانات والاحتفالات وعقد الندوات وإلقاء المحاضرات في كل أنحاء العالم في ذكرى جمال الدين الأفغاني ، نصير السلام .

سلطان العقل

لم يكن الأفغاني مفكراً موسوعياً ، على الرغم من أنه كاد أن يكون قد تحدث في كل شيء خطر ببال معاصريه ، لأن المفكر الموسوعي هو الذي

---

(١) المصدر السابق ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٣٧ — ٤٤١ .

يلم بالمختصرات والعموميات و «العناوين» ، أما الأفغاني فإننا نجده مفكراً مبدعاً وخالقاً عميق الغوص وحاد الذكاء ومجوداً في الاستخدام للخاطر واللمحة بما يغني عن الإطالة والاستطراد ، والذي جعل من هذا الرجل الذي فاق في نشاطه العملي ما خلف من آثار فكرية ، والذي صنع من الرجال والثورات والأحداث ما لا يقارن بما خلف من صفحات وسطور ، الذي جعل منه خالقاً ومبدعاً في كل ما طرق من موضوعات اعتماده الذي لا حدود له على العقل وملكاته ، وإيمانه الذي لا يتزعزع بقدرات هذا العقل على فض كل المغاليق ، واقتحام كل العقبات وفتح كل الأبواب ، وهتك كل الأستار .

ولعل هذا الإيمان المطلق الذي منحه الأفغاني للعقل ، هو الذي جعله يتخذ من المواقف الفكرية والعملية ما جلب عليه معارك الحرب الضروس التي خاضها ضد الرجعية والرجعيين ، وضد المحافظة والجمود والجامدين والمحافظين ، ولقد كان الرجل يدرك، كما أدرك الكثيرون من فلاسفة العرب والمسلمين ، أن معطيات العقل كثيراً ما ترفضها الفطر المريضة ، ولا تستسيغها أفهام العوام لأن «العقل لا يوافق الجماهير ، وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة من المتنورين . والعلم — على ما به من جمال — لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء ، وهي التي تتعطش إلى مثل أعلى ، وتحب التحليق في الآفاق المظلمة السحيقة التي لا قبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها » ،[1] ولم يكن ذلك من قبيل التعالي عند الرجل ، ولا نفوراً من الجماهير ، فلم يكن ذلك من خلقه، وإنما هو تقدير الإنسان المسؤول الذي يحترم العقل ومعطياته ولا يريد أن يبلبل أفكار «العامة» بقضايا وأبحاث تفوق الادوات الفكرية والاستعدادات التي لم تستطع ، لأسباب كثيرة ، أن تصل إلى ما هو أبعد منها وأرقى .

بين العقل والنقل : ولقد كان طبيعياً أن يصارع الأفغاني قوى عاتية تحصنت بظواهر النصوص ، وزعمت وأشاعت أن «باب الاجتهاد» قد أغلق

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٠ .

منذ قرون ، وبالذات منذ امتلك الفكر الإسلامي أعمال الفقهاء الأربعة : أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وابن حنبل ، ولكن الأفغاني يرفض هذا الموقف ويشن عليه الهجمات تلو الهجمات ، ويقول لهم : « إنني لا أرتاب بأنه لو فسح في أجل أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وعاشوا إلى اليوم ، لداموا مجدين مجتهدين ، يستنبطون لكل قضية حكماً من القرآن ـ والحديث ، وكلما زاد تعمقهم وتمنعهم ازدادوا فهماً وتدقيقاً » ،[1] وذلك لأن الأفغاني كان يدرك أن الاجتهاد لا يمكن أن يغلق بابه ، لأن التشريعات إنما تتبدل بتطور الزمان ، وأن السابقين إنما « أتوا بما ناسب ، زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم » وأن « تبدل الأحكام بتبدل الزمان » يجعل من الخطأ الذي لا يغتفر أن نقف موقف « الجمود والوقوف عند أقوال أناس ، هم أنفسهم لم يقفوا عند أقوال من تقدمهم » .[2]

أما عن العلاقة بين العقل وبراهينه ومعطياته وبين ظواهر النصوص ، فإننا نجد الأفغاني يحتكم إلى معطيات العقل والبرهان ، ويقطع بوجوب الاحتكام للعلم في كل ما يعرض من شبهات خلافية ، لأن القرآن قد أتى بالكليات والعموميات فيما يتعلق بهذا الحقل ، وتفسير هذه الكليات والإشارات إنما يكون على ضوء أحكام العقل ومنجزات العلوم ، والتأويل لظواهر النصوص هو السبيل إلى هذا التوفيق المنشود » فإذا لم نرَ في القرآن ما يوافق صريح ـ العلم اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل ، « إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة ، وهي في زمن التنزيل مجهولة من الخلق كامنة في الخفاء لم تخرج لحيز الوجود » ، كما أن « القرآن يجب أن يجل عن مخالفته العلم الحقيقي ، خصوصاً في الكليات »[3] .

الإنسان والكون : فإذا ما ذهبنا لنتلمس رأي الأفغاني في العلاقة ما بين

---

(1) المصدر السابق ص ٣٣٠ .
(2) المصدر السابق ص ٣٣٩ .
(3) المصدر السابق ص ٤٤٠ ، ٤٤١ .

الإنسان والكون ، ومدى فعالية الإنسان وقدراته على اكتشاف المجهول من الأسرار . وجدنا لإيمان الرجل بالعقل وسلطانه أثراً كبيراً في هذا المجال. ذلك أن الإنسان في رأيه إنما هو النموذج المصغر الذي تجسد فيه هذا الكون بما حوى من نظام ، وهو يستعير كلمات ابن عربي التي يقول فيها : « أيحسب الإنسان أنه جرم صغير ؟ ، وفيه انطوى العالم الأكبر ؟! » .. ثم يمضي قائلاً : **« نعم ... إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون ، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة ، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته ، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكناً ، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه « خيال » قد أصبح «حقيقة».**(١)

فإذا علمنا أن حديث الأفغاني هذا إنما كان يخاصم ويعادي كل الفلسفات التي تؤمن بأن في الكون مناطق مغلقة إلى الأبد دون عقل الإنسان وتفكيره، وأنه لا سبيل إلى اقتحام هذه الساحات وفض هذه المغاليق ، أدركنا مدى خطورة هذا الموقف وأهمية صدور هذا الحديث من الأفغاني بالذات.

* ولقد قادنا هذا الموقف العقلي المتقدم الذي وقفه فيلسوفنا الكبير من علاقة الإنسان بالكون ، إلى لمحة جزئية ، ولكنها هامة جداً ، تلك التي تصور بها الأفغاني العلاقة بين **الفكر** وبين **المادة** في هذا الكون والصلة التي بين الأفكار والأعمال، فنراه يتحدث عن أن الملاحظة (الشهود) تحدث (فكراً) ثم يعود (الفكر) إلى التأثير في (العمل) ، والواقع ، ثم تستمر علاقة التأثير المتبادل والتأثر المتبادل دائماً ، وباستمرار لتحدث التغيير الدائم المستمر في كل الأشياء ، وذلك عندما يقول : **إن « كل شهود يحدث فكراً ، وكل فكر يكون له أثر في داعية يدعو إليها ، وعن كل داعية ينشأ عمل ، ثم يعود من العمل إلى الفكر ، دور يتسلسل ، ولا ينقطع الانفعال بين الأعمال**

(١) المصدر السابق ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد ، وكل قبيل هو للآخر عماد ، آخر الفكر أول العمل ، وأول العمل آخر الفكر .. » .(١)

* فإذا ما تعرض للقضية التاريخية والشهيرة الخاصة بالعلاقة بين الإنسان والظروف الموضوعية المحيطة به والقوى الغيبية المؤثرة فيه ، وهل هو حر صانع لأفعاله ، ومن ثم صانع للحضارة والتاريخ ؟ ، أم هو مجبر لا يختلف أمره عن الريشة المعلقة في مهب الريح؟ .. وجدنا الأفغاني ينحاز إلى صف الفكر الذي مجد الإنسان فاعترف له بالحرية والاختيار ، وهو لا ينفي أن فكرة « القضاء والقدر » التي نستطيع أن نجعل منها حافزاً للشجاعة والإقـدام في المخاطر والملمات ، قد شابتها أفكار « جبرية » غريبة عن الروح الحق لفكر الإسلام وتقديره لقدرات الإنسان ، فيدعو إلى التفريق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر ، وبين الجبر وسلب الحرية والاختيار عن الانسان..(٢)

* فهل نجد بعد هذا التقدير العالي الذي منحه الأفغاني للعقل ، غرابة في أن يثق هذا المفكر الثائر ثقة لا حدود لها في اتساع ميادين المنجزات ـ العلمية الإنسانية ، بما فيها غزو الفضاء ؟ ! إنه لا يطلب شروطاً لذلك ، ولما هو أكثر منه ، سوى إطلاق سراح العقل من القيود . وخاصة قيود الأوهام التي رآها أقسى على العقل من قيود الأغلال ، لأن ذلك سيفتح أمام الإنسان صفحة بلا نهايات ، وميداناً بلا حدود ، أشار إليه الأفغاني عندما قال : « ... **وعندي ، إذا ظفر العقل في هذا العراك والجدال ، وتغلب إقدامه على الأوهام ، واستطاع فك قيوده ، ومشى مطلق السراح ، لا يلبث طويلاً إلا وتراه قد طار بأسرع من العقبان ، وغاص في البحار يسابق الحيتان ، وسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره ، وتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى ، وهل يبقى مستحيلاً إيجاد مطية توصله للقمر ، أو الأجرام الأخرى؟!..**

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٤ .
(٢) المصدر السابق ص ١٨١ — ١٨٨ .

وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان في مستقبل الزمان ، إذا هو ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة التي ما وجدت إلا للانسان وما وجد الإنسان إلا لها ».(١)

وهو أفق بلغ من السمو والاستشراف درجة لا تحتاج إلى التعليق .

النشوء والارتقاء : وكما سبق ورأينا ذلك التطور الفكري عند الأفغاني فيما يتعلق بفكره الاجتماعي ، فإننا نجد أن تفكيره حيال قضية التطور والنشوء والارتقاء قد سلك نفس الطريق ..

ففي رسالة (الرد على الدهريين) نجده يرفض هذه النظرية ، ويصب جام غضبه على « تشارلز داروين » موجهاً إليه الكثير من الاعتراضات التي شاعت ضد هذه النظرية في ذلك الحين ، وواصفاً إياه بأقبح الصفات.(٢) ولكن الأفغاني يعود في أخريات سني حياته لنقض هذا الموقف القديم ، فنجد له إزاء هذه الأفكار حديثاً علمياً يقدم به هذه النظرية إلى الناس ، ويدلل على صحتها ، ويستخدم طاقاته الإقناعية في سد ثغراتها وجلب المؤيدين والأنصار إلى الاعتقاد بها ، فيؤيد نظرية « الانتخاب الطبيعي » ويتحدث عن شمولها عوالم النبات والحيوان والإنسان ، بل ويذهب إلى أبعد مما ذهب داروين ، عندما يطبق قواعد النشوء والارتقاء على **عالم الأفكار** عند الإنسان ، فيقول : « إن الأفكار تتجدد ، ومعقولات عن أخرى تتولد ، وصفات تسمو وهمماً تعلو ، حتى يفوق اللاحقون فيها السابقين ، ويظن أن هذا من تصرف الطبيعة لا من آثار الاكتساب ، ولكن الحق فيه أنه ثمرة ما غرس ونتيجة ما كسب »،(٣) بل ويمضي قدماً في هذا السبيل ليضفي نوعاً من الأصالة والقدم على تطبيقات هذه النظرية في الحياة العربية والإسلامية الأولى ، ضارباً الأمثلة على إيمان العرب وتطبيقهم للانتخاب الطبيعي في عالمي الإنسان والحيوان .(٤)

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٤ ، ٣٦٥ .
(٢) المصدر السابق ص ١٣٣ — ١٣٦ .
(٣) المصدر السابق ص ١٠٧ .
(٤) المصدر السابق ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

ولقد كان طبيعياً مع هذا التطور الذي أصاب فكر الأفغاني حول هذه النظرية ، أن تتغير نظرته وتقديره « لداروين » . فبعد أن كان يصفه «بالقنفذ» و « الحائر المسكين الواهم » .. الخ .. الخ .. نراه يتحدث عن « الاعتراف بفضل الرجل وثباته ، وصبره على تتبعاته وخدمته للتاريخ الطبيعي من أكثر وجوهه »(١) ، وإن كان قد ظل على خلاف معه ومع أنصاره حول موجد أصل الحياة ، أو « نسمة الحياة » ، كما يسميها جمال الدين ، ولكنه رغم هذا الخلاف يناقش بمرونة كبرى تعكس أفقه المستنير ، وثقة الإنسان الباحث عن الحقيقة حيثما تكون ، وذلك عندما يقول : « إن كل ما جاء في مذهب الطبيعيين من حصر الأحياء بأنواع قليلة ، وتفرع الكثير منها وعنها ، كل هذا لا يضر التسليم به ، كما أنه لا يفيدهم أن الحياة وظهور الأحياء نتيجة طبيعية لقوى طبيعية ، نعم .. إن أمكنهم إثبات التولد الذاتي كان لاقوالهم معنى ، ولمذهبهم مستنداً » .(٢)

ونحن إذا كنا قد حفلنا بإيضاح رأي الأفغاني في هذه القضية، وتطوره الفكري إزاءها ، فليس مرادنا هو إبراز موقفه هذا كموقف فكري مجرد ، بقدر ما نريد رؤية الآثار التي يمكن أن تترتب على موقفه هذا عند معالجته لقضايا أخرى تحتاج إلى الارتباط الوثيق بمنجزات العلم والعقل ومعطيات الحقائق العلمية الحديثة والبراهين .. ذلك لأن التعاطف مع مذهب التطور إنما يعني إيمان العقل بالعلم ، واستعداده لكسر أغلال الجمود والتقليد ، واقتحام الميادين البكر الجديدة بقلب ثابت وعقل جسور .. وهو ما امتاز به جمال الدين الأفغاني عندما اتخذ الموقف الثوري والعقلي من كثير من القضايا وعديد من الأمور ، بل إنه هو الأمر الذي غدا طابع حياته ، ومن ثم أحله من تراثنا وتاريخنا الحديث ذلك المكان الرفيع .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٨ ، ٢٥٢ .

عبد الرحمن الكواكبي

١٨٥٤ – ١٩٠٢ م

مع العدل ضد الاستبداد

حياته في سطور

* اسمه : عبد الرحمن أحمد بهائي بن محمد بن مسعود الكواكبي .
* ولد في حلب سنة ١٨٥٤ م من أسرة « شريفة » ذات نفوذ علمي وإداري ، وتتوارث الإشراف على « نقابة الأشراف » ، ويرتفع نسبها إلى علي بن أبي طالب .
* تعلم علوم العربية التقليدية والحديثة ... وأجاد التركية والفارسية .
* اشتغل بالصحافة وهو في الثانية والعشرين من عمره ، ثم أصدر بعد عامين (الشهباء) أولى الصحف العربية بحلب ، وبعد إغلاقها من قبل الأتراك أصدر (الاعتدال) فلاقت نفس المصير .
* احتل عدداً من المناصب الإدارية والاقتصادية الهامة في الولاية ، واحترف التجارة فترة من الزمن ، كما كان مرجعاً للمحاماة في القانون ، وعمل « عرضحالجياً » يحرر ظلامات المظلومين ضد الأتراك ! !
* دخل السجن متهماً بمحاولة اغتيال الوالي التركي ، وحكم عليه بالإعدام من القضاء التركي في حلب ، ثم برأته محكمة « بيروت » من تهمة الاتفاق مع دولة أجنبية ضد الدولة العثمانية .
* هاجر سراً إلى مصر سنة ١٨٩٩ م ، ونشر فصول كتابه (طبائع الاستبداد) في صحيفة (المؤيد) دون توقيع .
* نشر بمصر (أم القرى) و (طبائع الاستبداد) بعد أن أدخل عليهما الكثير من التعديلات ، ونشرهما باسم مستعار : (الرحالة ك) .

* قام برحلة إلى المشرق ، زار فيها العديد من بلاد آسيا وأفريقيا الإسلامية ، ومات وهو يعتزم القيام برحلة مماثلة إلى المغرب ، وكتب عن رحلته هذه كتاباً ضاعت أُصوله قبل أن يرى النور .
* عندما مات في ١٤ يونيو سنة ١٩٠٢ م صادر مندوب من قبل السلطان التركي عبد الحميد أوراقه الخاصة التي حملت إلى السلطان ولم يظهر لها أثر فيما بعد ، وضمنها أصول كتابين لم ينشراهما : (العظمة لله) و (صحائف قريش) .
* يحسبه البعض داعية وحدة دينية ، بينما هو — في عصره — أنضج رائد من رواد الفكر القومي العربي الحديث .. ويعده الكثيرون نصيراً لقيام الحكومة الدينية بينما هو داعية لفصل الدين عن الدولة ؟!
* يضعه فكره الاجتماعي من الرواد الأوائل لدعاة الاشتراكية في تراثنا العربي الإسلامي الحديث .
* عندما دفنه مشيعوه في مقابر « باب الوزير » بسفح « المقطم » كتبوا على قبره كلمة « الشهيد » لتشير بأصابع الاتهام إلى الأتراك العثمانيين وطاغيتهم حينئذٍ السلطان عبد الحميد ؟! .

مولود يتحدى الاستبداد :

كان ذلك قبل منتصف القرن الماضي ، وفي سنة ١٨٥٤ م على وجه التحديد ، وكانت خريطة العالم يومها شبيهة بها في هذه الأيام ، ففي القارة الأوروبية كانت سلطة الإقطاع تتعرض لهزات عنيفة تزلزل كيانها ، وتبشر ببزوغ فجر جديد يفتح الطريق أمام مرحلة إنسانية متقدمة بالنسبة لتطور الإنسان ... وفي شرقنا العربي كان الاستعمار التركي يبسط نفوذه الطاغي وسلطانه المظلم على أجزاء الوطن العربي .. كان السلطان الطاغية عبد الحميد يحكم في « الآستانة » وكان مشيره ، شيخ الرجعية في زمانه ، ومعذب جمال الدين

الأفغاني «أبو الهدى الصيادي» يمد إصبع الرجعية ونفوذها في ثنايا كل عقل يفكر، وقلب يخفق، عله يعوق تطور المجتمع، ويمنع انعتاق الشعب، وتحرر الإنسان.... وكانت أيضاً قوى الشعب العربي الجديدة النامية تتلمس طريقها إلى المستقبل، وترنو بحاستها الخيرة نحو أشياء غامضة ومبهمة، تريد أن تصنع منها قيماً تجمع حولها الشعب لتخوض به معركة التحرير والخلاص.

وفي هذا الجو.. وفي مدينة «حلب» السورية. وفي بيت من بيوت العلم والمجد، ولد صاحبنا عبد الرحمن الكواكبي.. فأبوه أمين الإفتاء في حلب، ووالد أمه يشغل نفس المنصب الهام في أنطاكية، والمدرسة التي تلقى فيها علوم اللغة والدين كانت تعرف: «بالمدرسة الكواكبية»، وكانت على غرار الأزهر الشريف... ولكن والده الشيخ أحمد الكواكبي لم يكتف بمنهج هذه المدرسة في التعليم فأحضر لابنه من علمه، إلى جوار العربية، الفارسية والتركية، وأيضاً علوم المنطق والرياضة والطبيعة وغيرها من العلوم.

في مدرسة الحياة:

وكانت مشيئة الوالد أن يرى ابنه يتقلد المناصب الهامة والحيوية في جهاز الدولة، فتولى منصب التحرير في إحدى الصحف الرسمية، ثم رأس كتاب المحكمة الشرعية، ثم منصب القضاء الشرعي، وأخيراً أصبح رئيساً للبلدية، ورغم الفوائد التي اكتسبها الكواكبي من هذه الفترة، ورغم الخبرات العملية التي حصل عليها إلا أن طبيعته الحرة ما كانت لتسمح له بأن يغيش داخل جهاز دولة آل عثمان.. فانسل من سلك الوظائف الحكومية ودخل بميدان التجارة، وفي هذا الميدان تعلم الكثير والكثير من الخبرات.. لقد تعلم أخلاق المجتمع في مدرسة المجتمع.. في السوق!!

ولكن الأمة لم تعرف في الكواكبي تاجراً، كما عرفت فيه المفكر الحر، والصوت الصادق الذي تتمثل فيه آمالها، والذي يصدع بآلامها من قسوة وشقوة

النظام .. وفي صحف « الفرات » و « الاعتـدال » و « الشهباء » قرأ الشعب للمفكر الحر ، وأبصر خيوط النور تشير إلى باب الحرية ، وأيضاً أبصر هذه الخيوط السلطان عبد الحميد ، فعطل هذه الصحف . وظن أنه قد عطل عند الكواكبي ملكة التفكير ، وبدد طاقات النضال .

« العرضحالجي .. المتهم ! ! »

وتفتقت عبقرية صاحبنا عن حيلة بارعة حطم بها حصار السلطان الطاغية عبد الحميد ، فإذا كانت الصحف تصدر بقرار ، وتغلق بنفس القرار ،ـ فليتصل الكواكبي بالجمهور اتصالاً مباشراً ، لا عن طريق التجارة ، وإنما عن طريق تحرير الشكاوى ضد الظلم ، وصياغة ظلامات الناس من جور الحكام ، ومن خلال صياغة الكواكبي لعرائض وشكايات المظلومين أدرك مدى البشاعة التي يعيش فيها السواد الأعظم من الناس ، وانطلق قلمه يصور هذه البشاعة ، وأخذ عقله ولسانه يثير في الناس جوانب المقاومة وروح التحرر ، والأمل في الانتصار .

وأدرك جهاز الدولة خطورة عمل الكواكبي على النظام الاجتماعي لسلاطين آل عثمان ، ولم يكن باستطاعة الرجعية أن تحرم على الكواكبي صياغة عرائض التظلم والشكوى للناس ، فقررت قرارها الخطير ، وعزمت على التنفيذ .

وذات صباح علم الناس أن حاكم « حلب » « عارف باشا » قد زوّر على الكواكبي « وثائق » تثبت اتصاله بدولة أجنبية ! ! ! واتفاقه معها على تسليم مدينة حلب إليها ؟؟ ! ! وأن الكواكبي قد أصبح خلف الأسوار في انتظار الحكم الذي بيته السلطان ! ! وانتظر الناس ... ولم يطل بهم الانتظار ، فلقد صدر الحكم بالإعدام ؟! ..

ولكن الكواكبي لم يستسلم ، ولم يستسلم معه الأحرار ، وتحت ضغط الرأي العام ، استجابت السلطة الحاكمة ، وقررت إعادة محاكمته أمام محكمة « بيروت » ، وبرأت محكمة « بيروت » ساحة مفكرنا العظيم ..

« هجرة إلى الأمصار .. والأفكار »

وأدرك الكواكبي أن إقامته بالشام ستجعله في متناول يد الجهاز الرجعي لآل عثمان ، وأن هذا الجهاز قد قرر التخلص منه بأي ثمن وبأي شكل من الأشكال ، ولم يكن الكواكبي ممن يؤمنون بالإقليمية الضيقة ، ولا من الذين يربطون مصيرهم بمصير مدينة أو قطاع من مدن وقطاعات الوطن العربي الكبير ، أو أن يقوم بعدة رحلات ، وأن يجعل من هذه الرحلات مجالاً خصباً لرحلات خصبة في مجال الدراسة والتفكير .. فقصد مصر في سنة ١٣١٨ هـ ١٨٩٩ م ، وكانت يومئذ تحت حكم الخديوي عباس الثاني ، ولم يكن على وفاق تام مع السلطان ، وجعل هذا التناقض من مصر عاصمة وكعبة لكل المفكرين الأحرار ، وللجماعات العرب الثائرة ضد ظلم العثمانيين ، وفيها التقى الكواكبي بكوكبة من مفكري العرب وثوارهم أمثال محمد كرد علي ، ومحمد رشيد رضا ، ورفيق العظم ، وعبد القادر المغربي ، وغيرهم كثيرين .

ومنذ ذلك التاريخ أصبحت مصر كعبة ومقراً لعبد الرحمن الكواكبي ، وإن كانت سياحاته قد شملت العديد من الأقطار ، فلقد زار إفريقيا الشرقية والجنوبية ، ودخل الحبشة وسلطنة هرر والصومال ، وتعرف بشبه الجزيرة العربية ، وزار سواحل آسيا الجنوبية ، والهند ، وبلغ جاوة ، وطاف بالسواحل الجنوبية للصين .. وهو وإن لم يسافر إلى أوروبا ، إلا أنه عاش أياماً وليالي ممتعة مع مفكري الغرب في كتاباتهم عن حضارة ومستقبل الإنسان ..

وكما غنى الكواكبي من قبل في « حلب » أغنيات التحرر والانعتاق ، فلقد عاد في القاهرة يسلك نفس الطريق .. وفي أنهر الصحافة المصرية خط قلم صاحبنا طريق التحرر والإصلاح لوطننا العربي ، وفي أنهر هذه الصحف خلف الكواكبي تعاليمه في الإصلاح ، تلك التعاليم التي بقيت لنا في كتابيه الخالدين « أم القرى » و « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » .. وفي الكتاب الأول سلك صاحبنا سلوك أفلاطون في المحاورات ، فتخيل جمعية

سرية عقدت مؤتمراً لها في « مكة » « أم القرى » .. وضم هذا المؤتمر ثلاثة وعشرين مفكراً يمثل كل منهم دولة إسلامية أو أقلية إسلامية ، وناقش المؤتمرون داء « الأمة الإسلامية » ، فلم يجدوه شيئاً غير « الركود » ، كما وجدوا علاج هذا الركود في نهضة العرب وإعطاء قيادة الإسلام والمسلمين للعنصر العربي .. ومن المحاورات التي تضمنتها محاضر جلسات اجتماعات المؤتمرين تألف كتاب « أم القرى » .. ذلك الكتاب الذي طبع دون أن يوضع عليه اسم الكواكبي ، بل اكتفى فقط بوضع « اسمه السري » الذي اختاره لنفسه في « الجمعية السرية » وهو (السيد الفراتي) .. !!! ونحن نلاحظ أن الكواكبي قد تناول في هذا الكتاب بالدرجة الأولى مشاكل وأدواء الفئات والكتل الشعبية ، وترك التركيز على نظم الحكم واستبداد الحكام لكتابه الآخر ، « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » ذلك الكتاب الذي لم يستطع الكواكبي أيضاً أن يضع اسمه على غلافه فاكتفى بأن يكتب عليه هذه العبارة « محررها الرحالة ك » !! .. وعند الكواكبي أن « الركود » من جانب الجماهير الذي تناوله في كتابه الأول و « الاستبداد » من جانب الحكام الذي تناوله في كتابه الثاني ، هما الأمران الأساسيان اللذان يسببان ذلك الحال الذي وصل إليه المسلمون .. وفي عبقرية فذة متقدمة يرسم الكواكبي للشعب طريق الخلاص .

« الإصلاح الثوري »

ونحن عندما نريد أن نضع الكواكبي في موضعه بين مفكرينا ، بل ومفكري الإنسانية على وجه العموم ، فلا شك أننا سنلاقي بعض الصعوبات ، وخاصة ونحن بصدد الإجابة عن هذا السؤال : هل كان الكواكبي ثورياً ؟؟ أم كان إصلاحياً ؟؟.. وهذه الصعوبة ناشئة من **أن الكواكبي عندما نقرأه فلن نجد فيه طابع العنف والثورية التي كانت مثلاً عند الفيلسوف الكبير جمال الدين الأفغاني ... وأيضاً فالكواكبي لم يكن يضع الحلول السطحية لمشاكل المجتمع ،**

كما يفعل ذلك جمهرة المفكرين الإصلاحيين ، بل إن حلوله في معظمها كانت تتناول جذر المشكلة ، وتريد أن تصل بها إلى طور جديد ، وتستهدف انتصار أحد القطبين المتصارعين داخل الظاهرة الاجتماعية المدروسة .. وأمام هذه المشكلة فإننا نرى أن الدقة في البحث تحتم علينا أن نقرر أن صاحبنا هذا كان أقرب إصلاحي إلى معسكر الثوار ، وأن منهجه في التفكير إنما كان منهج «الإصلاح الثوري» إن جاز ذلك التعبير .

ولقد عمل مفكرنا العملاق وفق هذا المنهج في كافة الميادين التي طرقها، وككل المفكرين العمالقة كانت للكواكبي خطة في البحث لا تجعله أبداً يضل الطريق .. لقد آمن الكواكبي بأن «الاستبداد» هو العدو الذي عليه ألا يغفل لحظة عن تسديد سهام الفكر الحر لتصرعه ، وأن هذا «الاستبداد» يجب أن يحارب لا كشيء مجرد ، وفكرة لا تعرف التحديد ، وإنما يجب أن يحارب على ضوء علاقاته بالدين... والديمقراطية ... والتطور... وغيرها من ميادين الفكر والتطبيق ... فالاستبداد كالأخطبوط الذي يمد أطرافه في أنحاء عدة سواء في الفكر الإنساني ، أو في دواوين الحكم ، أو في مجالات الحياة الأخرى التي يعيش فيها الإنسان .. وفي كل هذه الميادين وجميع هذه المجالات سلط الكواكبي الأضواء وأطلق أيضاً الكثير والكثير من السهام .(١)

«الاستبداد .. والدين»

لقد كان لصاحبنا بصدد هذا الموضوع موقف واضح ومحدد لا لبس فيه ولا غموض ، لقد كان يؤمن بأن الدين الإسلامي بريء من القيم التواكلية، ولا بد من الرجوع إلى أصوله ، وتجديد تعاليمه ، كي نخلصه من آلاف القيم

(١) انظر الدراسة المستفيضة التي قدمنا بها لاعمال الكواكبي الكاملة – طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م ص ١ – ١٠٧ .

الفاسدة ، وتراكم الخرافات .. فهو يرى أن : « القرآن الكريم مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي » .(١)

وهو لذلك يدعو لشن هجوم ساحق ضد هذا الضلال وتلك الخرافات ، يدعو إلى ذلك لا المسلمين فقط ، وإنما كل سكان الشرق ، وهو عندما يتحدث إلى أصحاب الديانات ، نرى تسامحه يبلغ الذروة ، ويتجلى في ترتيبهم حسب كثرتهم العددية في بلاد الشرق ، لا حسب عواطفه تجاه الأديان ، استمع إليه وهو يتحدث فيقول : « ما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ، ومسلمين ، ومسيحيين ، وإسرائيليين ، وغيرهم إلى حكماء يجددون النظر في الدين ، فيعيدون النواقص المعطلة ، ويهذبونه من الزوائد الباطلة ، مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين البريء(٢) » نعم لقد كان هذا هو موقف الكواكبي من العلاقة بين الاستبداد والدين ، بل لقد بلغ الكواكبي مرتبة أكثر تقدماً من هذه عندما حدد بوضوح أن جانب المعاملات في الدين هو الذي يركز المستبد لإفساده ، فهو يرى أن : « **الاستبداد .. مفسد للدين في أهم قسميه ، أي الأخلاق .. وأما العبادات منه فلا يمسها لأنها تلائمه في الأكثر** » !(٣) لقد كان حكمه صائباً ، بقدر ما كان عاماً وشاملاً لكل الأديان ، وبقدر ما كان متسامحاً في نظرته لمختلف الأديان وفئات المؤمنين ، فهو الذي أبصر منذ نحو قرن من الزمان أصبع الاستعمار خلف الزعامات الطائفية في وطننا العربي ، وذلك يوم أن وقعت في حلب والشام ولبنان أحداث طائفية دامية سنة ١٨٦٠ ، فقال الكواكبي يومها إن هذه الحوادث لم تكن « متولدة عن تعصب ديني أو جنسي — (قومي) — بل عن غرور جماعة بالانجليز وجماعة أخرى بنابليون الثالث » !!

ولكن .. ما هو الحل الذي يضعه الكواكبي ؟؟ إنه لا يتباكى على الأخلاق

---

(١) طبائع الاستبداد ص ١٩ .
(٢) طبائع الاستبداد ص ٨٣ .
(٣) طبائع الاستبداد ص ٨٥ و ٨٦ .

التي ضاعت ، والأيام التي خلت ولن تعود !! ، وإنما هو يرفع شعار الإصلاح والتطهير في مجال العقائد الدينية ، وحتى يحدث ذلك لا بد من حرية البحث ، والبحث العلمي .

الاستبداد .. والتربية :

وميدان التربية ، كما يراه الكواكبي ، من أهم الميادين التي يصوب إليها المستبد سهام ظلمه واستبداده ، ولذلك أعطاها مفكرنا العربي قسطاً وافراً من الاهتمام .. لقد نادى بالتربية الهادفة ، والتي يضمن صاحبها ثمارها الناضجة ، تلك الثمار التي لا بد وان تفك العقول الأسيرة ، وتحرر الإنسان من ربقة العبودية للمجهول ..

وهو لا يرى في التربية السطحية والنظرية خطراً على الاستبداد والمستبدين ، فيدعو للعمق في التفكير ، ويطلب من شعبه أن يسلك سبيل العلوم العملية ، سبيل التخصص ، سبيل الفكر الذي ينخر أعمدة العروش التي يتربع عليها المستبدون .. فهو يرى : « أن من الغرارة توهمنا أن شؤون الحياة سهلة بسيطة ، فنظن أن العلم بالشيء إجمالاً ، ونظرياً ، بدون تمرن عليه ، يكفي للعمل[1] به » ، وهو يؤكد أن العاقل من يتخصص بعمل واحد ثم يجاوب نفسه عن كل شيء غيره : « لا أدري ولا أقدر » .[2]

بل لقد بلغ مفكرنا العملاق قمة المجد عندما لمس إحدى الحقائق الهامة في مجال التربية بالنسبة لأي شعب من الشعوب ، فهو يرى في الإنسان كائناً اجتماعياً ، يؤثر ويتأثر بالمجتمع الذي يعيش فيه ، ولذلك فلا بد وأن تكون التربية اجتماعية ومرتبطة بظروف الحياة ، لا أن يكون الإنسان في واد ، ومناهج التربية في واد آخر ، ففي مرحلة تاريخية تعيش فيها قيم معينة ، لا يمكن

---

(١) ام القرى ص ١٢٣ .
(٢) ام القرى ص ١٢٤ .

إغفال هذه القيم عند وضع المناهج التربوية ، ومن هذه الحقيقة التي لمسها الكواكبي نستطيع أن نضع يدنا على حقيقة أخرى أدركها ذلك المفكر العظيم ، ألا وهي العلاقة بين الفكر والمجتمع ، وحقيقة أن المجتمع هو ينبوع ومصدر الأفكار التي ينتجها عقل الإنسان .. وإلى جوار هذه الحقائق يؤكد الكواكبي أن التلقين وحده ليس الأسلوب الأمثل للتربية ، فلا بد من النشاط الذاتي للإنسان ، ولا بد من قدرته الإبداعية مع عمليات التلقين التي يجب أن تكون في المرتبة الثانية ، استمع إليه وهو يقرر هذه الحقائق فيقول : « لا بد أن تصحب التربية ، من بعد البلوغ ، تربية الظروف المحيطة ، وتربية الهيئة الاجتماعية ، وتربية القانون ، أو السير السياسي ، وتربية الإنسان نفسه . »(١)

وإن تكن هناك جوانب سلبية في موقف الكواكبي تجاه موضوع التربية ، فهي تلك الجوانب التي دفعته إليها شدة حساسيته بالنسبة لموضوع الحرية حتى بلغ ذلك حداً يقرر معه أفكاراً لا تتناسب ولا تتفق من آرائه على وجه الإجمال.. فهو يطلب من الآباء المستعبدين ألا يعلموا أولادهم حتى لا تزداد حساسيتهم فيتألمون أكثر من المظالم التي تقع على طبقاتهم الاجتماعية المضطهدة من قبل الأتراك والمستعمرين الغربيين !! وبدلاً من أن يسير مع الحقائق التي أكدها هو في أكثر من مجال ، والتي ترى في التربية معولاً يقوض حكم المستبدين ، نراه في لحظة من لحظات ضعفه يقول : « ليت شعري لماذا يتحمل الآباء الأسراء مشاق التربية ، وهم إن نوروا أولادهم جنوا عليهم بتقوية إحساسهم ، فيزيدونهم شقاء ، ويزيدونهم بلاء ، ولهذا لا غرو أن يختار الأسراء ، الذين فيهم بقية من الإدراك ، ترك أولادهم تجرفهم البلاهة إلى حيث تشاء » !!(٢)

وكان الاولى بالكواكبي أن يدرك أن هؤلاء « الأسراء » المستضعفين ، لا يختارون البلاهة لأولادهم بسبب « بقية من الإدراك » لديهم ، وإنما بسبب

---

(١) طبائع الاستبداد ص ٨٦ .
(٢) طبائع الاستبداد ص ٩٣ .

ضيق ذات اليد التي تقف حائلاً بينهم وبين تعليم الأولاد .. وعلى كل فهي نقطة محسوبة على مفكرنا العملاق ... مفكرنا الذي اهتم اهتماماً بالغاً بالتربية والتعليم .. والذي حدد بدقة ما هي العلوم التي يراها سهاماً في صدور المستبدين ، أما إذا فهم موقفه هذا وعبارته تلك على أنها إمعان في الإثارة ضد الاستبداد ، فإن موقفه هنا يصبح مستكملاً لعناصر الاطراد والانسجام .

الاستبداد .. والعلوم :

إن الجدل الذي يثور اليوم حول ضرورة اشتراك العلماء في تقرير مصير الإنسانية ، ووجوب تحملهم مسؤولية الأعمال التي يقدمونها بين يدي الإنسانية ، إن هذا الجدل حول هذه الضرورة أو عدمها ، نرى الكواكبي قد حدد منه موقفاً منذ عشرات السنين ، فهو لا يرى ضرورة مشاركة العلماء في خضم الحياة وحسب ، ولا يبصر فقط مسؤوليتهم تجاه مكتشفاتهم وأبحاثهم عندما توضع في التطبيق ، ولكنه أكثر من ذلك يضع العلماء ، ويطلب منهم ، أن يكونوا في مقدمة صفوف المناضلين دفاعاً عن الحرية ، وضد الاستبداد والمستبدين.. إن الكواكبي يقول: «المستبد عاشق للخيانة.. والعلماء عواذله»!!.. ومن هذه العبارة الطريفة ، والحاسمة الدلالة أيضاً ، يحدد الكواكبي مكان العلماء من معركة الإنسان ضد أعداء التقدم والحرية والرخاء .

وإذا كانت هذه هي مسؤولية وتبعات العلماء فإن العلم عند الكواكبي نوعان ، علم لا يهتم المستبد بمقاومته ، لأنه لا يرى فيه ضرراً على جبروته وصروح طغيانه ، أو يراه في خدمة هذا الجبروت وذلك الطغيان .. وعلم آخر يرى فيه المستبد ، كما يرى فيه الشعب ، قوى مادية تتحرك وتزحف لتضع حداً ونهاية لهذا الجبروت وذلك الطغيان .. فنحن مثلاً نرى : « المستبد لا يخشى علوم اللغة المقومة للسان إذا لم يكن وراء اللسان حكمة حماس تعقد الألوية ، أو سحر بيان يحل الجيوش » .(١)

---

(١) طبائع الاستبداد ص ٢٩ ، ٣٠ .

ولكن .. عندما تكون العلوم أكثر التصاقاً بحياة الشعب ، وأقدر على كشف الجوانب المشرقة والمظلمة في هذه الحياة ، وأكثر فعالية في مساعدة نضال الجماهير من أجل التحرر والتقدم ، كلما كانت كذلك ، كانت أكثر أهمية لحياتهم ، وأكثر خطراً على المستبدين ، وأكثر استهدافاً لسهام الطغاة وأعـداء الإنسان ... **« نعم ترتعد فرائص المستبد من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية ، والفلسفة العقلية ، وحقوق الأمم ، وسياسة المدنية ، والتاريخ المفصل ، والخطابة الأدبية ، وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم ، المبسقة للشموس ، المحرقة للرؤوس .. المستبد لا يخاف من العلوم كلها ، بل من التي توسع العقول ، وتعرف الإنسان ما هو الإنسان ، وما هي حقوقه ، وهل هو مغبون ؟ وكيف الطلب ؟ ، وكيف النوال ؟ وكيف الحفظ ؟ »** .[1]

على أن الكواكبي لم يكن فقط نصيراً لحرية الفكر والعلماء ، بالمعنى الذي لا يتعدى مفهوم الحرية الفردية الضيقة ، فلقد كان مفكرنا العربي يبصر قيمة العلم على ضوء فعاليته في المجتمع وبالتالي على ضوء مدى انتشار حقائقه وقضاياه وسط أوسع الكتل الشعبية والفئات والطبقات .. فهو يرى أن المستبد في جانب ، والعلماء في جانب آخر ، وبينهما صراع على قيادة الجماهير ، وبقدر نجاح العلماء في قيادة الشعب يكون خطرهم وخطر علمهم على الاستبداد والمستبدين .. فكأنما الكواكبي كان يرفع منذ عشرات السنين شعار اليوم ، وهو « العلم للملايين » ! ! .. استمع إليه وهو يقرر هذه الحقيقة : « يسعى العلماء في نشر العلم ويجتهد المستبد في إطفاء نوره ، والطرفان يتجاذبان العوام ، ومن هم العوام ؟؟ .. هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا ، وإذا خافوا استسلموا ... وهم الذين متى علموا قالوا ، ومتى قالوا فعلوا .. »

---

(١) طبائع الاستبداد ص ٢٩ ، ٣٠ .

الاستبداد .. والاقتصاد :

لقد دعا الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد (ص ٥٩)» إلى تحديد الملكية الزراعية، ووضع حد أقصى للمبلغ الذي يباح للفلاح أن يقترضه حتى لا يفترس أرضه المرابون .. وهو يرى أن الإسلام قد ترك : «**معظم الأراضي الزراعية ملكاً لعامة الأمة يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط**، وليس عليهم غير العشر والخراج، الذي لا يجوز أن يتجاوز الخمس لبيت المال».(١)

ومن ذلك نقرر، ونحن على ثقة من صحة ما نقرر، بأن الكواكبي كان نصيراً للفلاحين وعدواً للإقطاع .

فهل كان نصيراً للاحتكار واستبداد رأس المال ؟؟ .. كلا .. لم يكن الكواكبي من هؤلاء .. فهو الذي يرى : «أن رجال البشر تقاسموا مشاق الحياة قسمة ظالمة ...»

وهو يرى : «أن أهل الصنائع النفسية والكمالية والتجار الشرهين ،- والمحتكرين، وأمثال هذه الطبقة، ويقدرون بواحد في المائة، يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع أو الزراع، وهذه القسمة .. جاء بها الاستبداد السياسي(٢)» .. ويضرب الكواكبي على ذلك مثلاً، حيث سلط الاستعمار الانجليزي على مستعمرة «إيرلانده» : «ألف مستبد مالي من الانكليز ليتمتعوا بثلثي أو ثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرة ملايين من البشر الذين خلقوا من تربة إيرلنده(٣) ..» إن الرجل الذي يقف هذا الموقف من هذه القضايا وأمثالها لا يمكن أن يكون داعياً من دعاة الاحتكار واستبداد رأس المال .

---

(١) طبائع الاستبداد ص ٥٧ .
(٢) طبائع الاستبداد ص ٥٤ .
(٣) طبائع الاستبداد ص ٥٨ .

وإذا كانت الاشتراكية العلمية لم تكن حتى ذلك التاريخ قد جاءت أفكارها إلى بلاد الشرق العربي ، ولا تشرّب بها المفكرون العرب ، وإذا كان التطور الاجتماعي للشعب العربي يومئذ ، ودرجة السلم الاجتماعي التي وصل إليها كانت لا تزال في مرحلة النضال ضد قوى الإقطاع ، إذا كان الأمر كذلك ، فإن كل الدلائل تشير إلى أن الكواكبي كان صاحب نزعة من نزعات الاشتراكية المثالية ، وكان كثيراً ما يحاول تدعيمها عن طريق ضرب الأمثلة عن حياة المجتمع الإسلامي الأول ، وروح النصوص القرآنية وبعض الأحاديث .

فالسياسة الإسلامية زمن الخلفاء الراشدين كانت في نظر الكواكبي « نيابية اشتراكية ، أي ديمقراطية تماماً » ، وذلك هو النموذج الذي يعتمده مفكرنا الكبير سابقة تاريخية يجب أن نستلهم روحها وكلياتها لنسترشد بها ونحن نبني مجتمعنا الجديد ، لأنها هي الفترة التاريخية الوجيزة التي « اتحدت فيها إدارة الدين بإدارة الملك » . وذلك لأن « هؤلاء الخلفاء الراشدين فهموا معنى القرآن وعملوا به واتخذوه إماماً ، فأنشأوا حكومة قضت بالتساوي حتى بينهم أنفسهم وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها ، وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية ، وحالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد وفي حضانة أم واحدة » .(١)

وبعبقرية فذة يفسر الكواكبي السر في دعوة القرآن إلى « معيشة الاشتراك العمومي » هذه ، ويبين كيف أن هذا النوع من أنواع المعيشة هو الطبيعي المتلائم مع سنن الكون وقوانين الطبيعة ، وأن الفردية المطلقة لا وجود لها ، لأنها ضد نظام الكون وسنن الحياة ؛ ومن ثم فإن نمط المعيشة الفردي ، غير الجماعي ، إنما هو انتكاس بطبيعة الحياة ، فضلاً عن أنه عداء صريح لأسباب تقدمها ، فيتحدث حديث الفيلسوف العالم عن « أن الاشتراك هو

(١) طبائع الاستبداد ص ١٩ .

أعظم سنن الكائنات ، به قيام كل شيء ما عدا الله وحده ، به قيام الأجرام السماوية ، وبه قيام المواليد ، به قيام حياة العالم العضوي ، به قيام الأجناس والأنواع ، به قيام الأمم والقبائل ، به قيام العائلات وأعضاء الجسم ، نعم ، فيه سر تضاعف الحياة ، وفيه سر تضاعف القوة بنسبة ناموس (قانون) التربيع ، فيه سر تجديد الاستمرار على الأعمال التي لا تفي بها أعمار الأفراد ، نعم، الاشتراك هو السر كل السر في نجاح الأمم المتمدنة ».(١)

فهو يفتح عيون الناس على مجموعة من الحقائق العلمية ، طبيعية وملكية ورياضية وبشرية واجتماعية ، والتي تنطق كلها بأن « معيشة الاشتراك العمومي » إنما هي الثمرة المنطقية لكل ما هو طبيعي وعادل في هذه الحياة ، وكأنما هو في ذلك يستخدم المنطق القرآني البسيط والمعجز عندما يخاطب الناس متسائلاً فيقول : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) ؟؟!

مصادر الثروة .. الربح ام العمل ؟؟

وبعد أن يتحدث الكواكبي هذا الحديث الذي هو ذخيرة في الأدب السياسي الاشتراكي العربي ، والذي يضارع الروائع التي كتبت في الاشتراكية، نراه يتتبع بدقة وأناه تلك المصادر التي أثرت عن طريقها هذه الأقلية التي استخدمت الصدفة التي أعطتها العصبية في جمع المال ، فنراه ينفي نفياً قاطعاً أن يكون تحصيل هذه الثروات بطريق عادل وشريف ، وذلك لأن « تحصيل الثروة في عهد الحكومة العادلة عسر جداً ، وقد لا يتأتي إلا من طريق المرابات مع الأمم المنحطة أو التجارة الكبيرة التي فيها نوع من الاحتكار ، أو الاستعمار في البلاد البعيدة ، مع المخاطرات .»(٢)

وفي حديثه هذا ، إلى جانب دلالته الاجتماعية ، التي تعنينا هنا ، لمسة

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٦ .

عبقرية لعمليات النهب الاستعماري التي كانت تتم في عصره من قبل الإمبريالية للشعوب المستعمرة في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية ، فيقدم لنا تفسيراً علمياً حديثاً لحكمة تحريم القرآن للربا عندما يقول إن « الشرائع السماوية كلها ، وكذلك الحكمة السياسية ، والأخلاقية ، والعمرانية ، حرمت الربا بقصد حفظ التساوي والتقارب بين الناس في القوة المالية ، **لأن الربا هو كسب بدون مقابل مادي ، ففيه معنى الغصب ، وبدون عمل ، ففيه الألفة على البطالة المفسدة للأخلاق** ، وبدون تعرض لخسائر طبيعية كالتجارة والزراعة والأملاك ... **بالربا تربو الثروات فيختل التساوي بين الناس** ».(١)

فهل هناك أدلة إدانة للرأسمالية تقدمها أحدث النظريات العلمية في الاشتراكية ، أجود وأعمق من هذه التي قدمها الكواكبي ؟؟ والتي جعل فيها تحريم الربا ، الذي أجمعت كل الشرائع والقوانين على تحريمه ، إنما هو لنفس الأسباب التي تمثل طريق الربح الرأسمالي الاستغلالي ، ونمط الحياة التي يحياها الرأسماليون ، بل والإقطاعيون الذين يعيشون على ريع الأطيان .

ذلك لأن الكواكبي كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن العمل الإنساني هو أشرف شيء يمكن أن يتحلى به الإنسان ، بل لقد رآه معيار إنسانية الإنسان عندما تحدث عن « أن البشرية هي العلم .. وأن القضاء والقدر هما السعي والعمل »(٢) ، ومن ثم فإن « **الإنسان لا يكون إنساناً ما لم تكن له صنعة مفيدة تكفي معاشه باقتصاد، لا تنقصه فتذله ، ولا تزيد عليه فتطغيه .** »(٣)

بل وربما غالى الكواكبي في تقديره للعمل ، والعمل اليدوي بالذات، كرد فعل لاحتقار الكثيرين له ولأصحابه ، فتحدث عن تفضيل الناس «للكناس» على «الحجام» ، « لأن صنعته أنفع للجمهور ، وكذلك صانع الخبز أفضل من ناظم

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨ .
(٢) (أم القرى) ص ١٨٤ .
(٣) (طبائع الاستبداد) ص ٥٢ .

الشعر ![1] »، وهي مبالغة معلومة السبب ، فضلاً عن أنها مغضبة للشعراء ؟!.

أما هؤلاء الذين يريدون أن يجردوا حياتهم من شرف العمل ، ليعيشوا عالة على غيرهم ، فعنهم يقول مفكرنا الكبير : إن « من لا يصلح لوظيفة ، أو لا يقوم بما يصلح له ، بل يريد أن يعيش كلا عليهم (أي على العاملين) لا عن عجز طبيعي ، (يكون) حقيراً يستحق الموت لا الشفقة » .[2]

« الكواكبي ... والعمال والفلاحون والمثقفون »

بل إننا لنعجب كل الإعجاب عندما نجد أن تلك الدعوة التي لا تزال موضع جدل ونقاش كبير ، والخاصة بالمعسكر الفكري الذي يجب أن ينتمي إليه المفكر ، نجد هذه الدعوة قد طرقها الكواكبي ، ونجده قد اختار معسكر العاملين الذين يصنعون الحياة ، بل وغلى وجه التحديد **معسكر « المثقفين والفلاحين والعمال »** وهذه كلمات الكواكبي التي كان يستقرئ فيها المستقبل ويحدد بها مكان المثقف العربي ، عندما يتحدث عن **أن الإنسان الراقي « قد يترفع عن الإمارة ، لما فيها من معنى الكبر ، وعن التجارة لما فيها من التمويه والتبذل ، فيرى الشرف كل الشرف في القلم ، ثم في المحراث ، ثم في المطرقة ! »** .[3]

وهو يقول هذا وهو الذي مارس التجارة زمناً طويلاً ، وعمل بجهاز الدولة فخبر مثل هذه المهن والأعمال ، وهو كذلك سليل الأسرة العلوية[4] «الشريفة» ووريث الحسب والنسب والجاه .

(١) المصدر السابق ص ٩٠ .
(٢) » » » » ص ٩٠ .
(٣) المصدر السابق ص ٩١ .
(٤) العلوية : أي نسبة إلى علي بن أبي طالب .

وإذا كان هذا هو نصيب البطالة أو التبطل ، والكبر والتبذل والتمويه ، كنمط حياة للأثرياء والمرابين ، من فكر الكواكبي وسياط كلماته ، فإن نصيب الاحتكار ، كطريق للإثراء هو الآخر جدير بالملاحظة والاعتبار .

فهو يتحدث عن الوسائل التي ترضاها « الإسلامية» طرقاً للتّمَوُّل وتحصيل الثروة ، والشروط التي يجب أن تتوافر في هذه الطرق حتى تستقيم مع الحياة الإسلامية فيقول : « إن التمول ... محمود بثلاثة شروط ... **الأول :** أن يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال ، أي بإحرازه من بذل الطبيعة ، أو بالمعاوضة ، أو في مقابل عمل ، أو في مقابل ضمان ، **والثاني :** ألا يكون في التمول تضييق على حاجيات الغير ، كاحتكار الضروريات ، أو مزاحمة الصناع والعمال الضعفاء أو التغلب على المباحات ، مثل امتلاك **الأراضي التي جعلها خالقها ممرحاً لكافة مخلوقاته ،** وهي أنها ترضعهم لبن جهازاتها ، وتغذيهم بثمراتها ، وتأويهم في حضن أجزائها ، فجاء المستبدون الظالمون الأولون ووضعوا أصولاً لحمايتهم من أبنائها ، وحالوا بينهما ... **والثالث :** ... هو **ألا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير** »(١).

وليست طرق التبطل والمراباة والاحتكار هي التي تحظى فقط بهجوم الكواكبي وتجريحه ، بل إن ثمرتها أيضاً ، وهي تكوين طبقة من الأغنياء والأثرياء ، نراها محل هجوم أيضاً من المفكر العملاق ، فهو يرى في وجود طبقة من الأثرياء في مجتمع من المجتمعات دليل مرض وتخلف لا عامل صحة وتقدم ، وظرفاً مواتياً للاستبداد ، لا عوناً لهذا المجتمع على الحرية والانطلاق لأن « الأغنياء ربائط المستبد ، يذلهم فيئنون ، ويستدرهم فيحنون ، ولهذا **يرسخ الذل في الأمم التي يكثر أغنياؤها** »(٢).

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧ — ٤٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٥١ .

وما ينطبق على مجتمع من المجتمعات ينطبق على حضارة من الحضارات ، بل وعلى القارة بأسرها ، فأوروبا المتمدنة الغنية العاتية ، صاحبة البريق واللمعان في عصر الكواكبي ، يراها «مهددة بشرور الفوضويين بسبب اليأس من مقاومة الاستبداد المالي فيها»[1] .

«الكواكبي والثروة العامة»

فإذا ما جاء الحديث عن «الثروة العامة» في إنتاج الكواكبي أحسسنا أننا بإزاء نضوج عبقري نستعين على تقديمه ، تفادياً لتهمة المبالغة والتزيد ، بعدد من النصوص ، وذلك لأن الدهشة والانبهار ستسرع بالإنسان إلى الشك في المبالغة والتزيد على الرجل ، أو النفخ والتضخيم لآرائه في هذه الموضوعات ، ومن ثم فليس سوى نصوصه هو حكماً ومعياراً نشهدها على عبقريته الفذة في مثل هذه الميادين .

فهو بعد أن يتحدث عن أن «المال يُسْتَمَدّ من الفيض الذي أودعه الله تعالى في الطبيعة ونواميسها ، لا يملك ، ولا يتخصص بإنسان إلا بعمل فيه أو في مقابله[2]». نراه يروي كيف «**تركت الإسلامية معظم الأراضي الزراعية ملكاً لعامة الأمة ، يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط**» .[3]

كما يتحدث عن أن ظروف العصر ، ودواعي الاهتمام بتحقيق الاستقلال الحقيقي إنما تفرض الاهتمام بتنمية حجم الثروة العامة في الأمة ، إذ «لم تكن قديماً أهمية للثروة العمومية ، أما الآن وقد صارت المحاربات محض مغالبات علم ومال فأصبح للثروة العمومية أهمية عظمى لأجل الحفاظ على الاستقلال» .[4]

---

(1) المصدر السابق ص ٥٠ .
(2) المصدر السابق ص ٤٦ .
(3) المصدر السابق ص ٤٧ .
(4) المصدر السابق ص ٥١ ، ٥٢ .

فهو هنا يتحدث عن أن الحفاظ على الاستقلال لا بد وأن يستلزم تنمية الثروة العمومية في الأمة ، وتزايد حجمها ، كأعمق ما يتحدث به اليوم مفكر يدرس احتياجات الأمم الناهضة حديثة الاستقلال ، التي يتربص بها الأعداء الذين يغالبونها بحروب ومكائد قائمة على العلم والمال .

« ملكية للشعب .. أم رأسمالية للدولة ؟؟ »

بل وقضية أخرى ربما كان تناول الكواكبي لها أكثر غرابة وأدعى إلى العجب والإعجاب ، وهي تلك التي يتحدث عنها بعضنا اليوم كقضية حديثة مستحدثة ، عندما نفرق بين الثروة العامة **والملكية العامة** وبين **ملكية الحكومة ورأسمالية الدولة** ، فندعو للأولى ، ونراها جوهر البناء الاشتراكي ، ونرى في الثانية مجرد خطوة إلى الأمام في التنظيم الاقتصادي، وإن لم تكن بناء اشتراكياً بحال من الأحوال .

فالثروة العمومية التي كان الكواكبي من أنصارها ، إنما كان يعني بها الثروة المملوكة للمجموع والمخصصة للكافة ، لا التي تملكها الحكومة ، ويستمتع بثمارها جهاز الدولة ، فهو يتساءل عن مكان « الحكومة » من هذه الثروة العمومية ومركزها من السلطة والتصرف والتحكم في هذه الثروة فيقول : « هل للحكومة صفة المالكية ؟؟ أم صفة الأمانة والنظارة على الأملاك العمومية مثل الأراضي والمعادن والأنهار والسواحل والقلاع والمعابد والأساطيل والمعدات ؟؟ هل للحكومة التصرف في الحقوق العامة المادية والأدبية كما تشاء بذلاً وحرماناً ؟؟ أم تكون **الحقوق محفوظة للجميع على التساوي والشيوع ، أو موزعة على الفصائل والبلدان والصفوف والأديان بنسبة عادلة ؟؟** »(1)

وهو بهذا يضيف إلى البناء الذي أقامه حول الاشتراكية لمسات عبقرية تعطي هذا البناء القدر العظيم من الأصالة التي تستحق أعمق مشاعر التقدير والإعجاب .

(1) المصدر السابق ص ٩٤ ، ٩٥ .

الاستبداد .. والديمقراطية :

والديمقراطية لا تعني عند الكواكبي مجرد لفظ تضلل به الجماهير ، أو يردد ذكره في الدساتير .. ولا مجرد علاقات بين الناس في داخل المجتمع الواحد .. بل إنها لديه تشمل كذلك العلاقة بين الأمم والحكومات .. ولقد كان الكواكبي بحق مرآة لعصره، فهو يدعو في نظام الحكم الداخلي إلى أسلوب الإدارة الديمقراطية الحرة ، ويحذر من أن «يدخل على الناس أن للاستبداد حسنات مفقودة في الإدارة الحرة ، ويسلمون له بها»(١) وهو إنما يريد بذلك القضاء على خرافة «المستبد العادل» ، بمعناها الذي شاع في زمنه، والذي حاول البعض – زوراً – أن ينسبها إلى الفيلسوف الكبير جمال الدين الأفغاني .. وهو يعدد سمات الأمة الحرة ، كما يراها حيث يقول : «أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة ، والتأليف ، والمطبوعات ، مستثنية القذف فقط .. ورأت أن تحمل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحديد ، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد ، يخنقون بها عدوتهم الطبيعة ، أي الحرية ، وقد حمى القرآن قاعدة الإطلاق بوضعه قاعدة (ولا يضار كاتب ولا شهيد) .. وهذه الأمم الموفقة خصصت منها جماعات باسم مجالس نواب ، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية ، وذلك منطبق تماماً على ما أمر به القرآن الكريم في آية (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) وفي كمالة هذه الآية، وهي : (وأولئك هم المفلحون) من التبجيل ما يحمل نفوس الأبرار على تحمل مضض القيام بهذه الوظيفة الشريفة في ذاتها الممقوتة طبعاً عند المستبد وأعوانه.»(٢)

ولم تكن الديمقراطية عند الكواكبي فقط إدارة حرة ، ومجلساً للنواب ، وحرية للخطابة والكتابة والمطبوعات ، وإنما كانت أيضاً موقفاً متحرراً من

---

(١) طبائع الاستبداد ص ٧٠ .
(٢) طبائع الاستبداد ص ٧٣ و ٧٤ .

العلاقة القائمة بين الرجال والنساء .. فهو يستنكر أن يكون البشر ، المقدر مجموعهم بألف وخمسمائة مليون ، نصفهم كَلّ على النصف الآخر ، ويشكل أكثرية هذا النصف : نساء المدن »(١) .. وهو يتصدى في صدق وبراعة للرد على الذين يدعون لجهالة النساء دفاعاً عن الطهر والعفاف !! فيقول : « إن لانحلال أخلاقنا سبباً مهماً .. يتعلق بالنساء ، وهو تركهن جاهلات على خلاف ما كان عليه أسلافنا ، حيث يوجد في نسائنا كأم المؤمنين عائشة ، رضي الله عنها ، التي أخذنا عنها نصف علوم ديننا ، وكمئات من الصحابيات والتابعيات راويات الحديث والمتفقهات فضلاً عن ألوف من العالمات والشاعرات اللاتي في وجودهن في العهد الأول ، بدون إنكار ، حجة دامغة ترغم أنف غيرة الذين يزعمون أن جهل النساء أحفظ لعفتهن ، فضلاً عن أنه لا يقوم لهم برهان على ما يتوهمون حتى يصبح الحكم بأن العلم يدعو للفجور وأن الجهل يدعو للعفة .. نعم .. ربما كانت العالمة أقدرَ على الفجور من الجاهلة ، ولكن الجاهلة أجسر عليه من العالمة ، ثم إن ضرر جهل النساء وسوء تأثيره في أخلاق البنين والبنات أمر واضح غني عن البيان » ..(٢) وكما كانت للكواكبي تلك النظرة المتقدمة التي تعطي المرأة ما للرجل من حقوق سياسية واجتماعية .. فلقد كانت له نظرة متقدمة أيضاً للعلاقة بين الطبقات ، والفوارق بين هذه الطبقات .. ومعنى هذا أن الكواكبي لم يكن يرى في الديمقراطية نظاماً سياسياً فحسب ، بل ونظاماً اقتصادياً ، لقد كان يرى فيها نظاماً معادياً للاستغلال .

إن الكواكبي يخاطب الشعب بهذه العبارة : « ما هذا التفاوت بين أفرادكم وقد خلقكم ربكم أكفاء في البيئة ، أكفاء في القوة ، أكفاء في الطبيعة ، أكفاء في الحاجات ، لا يفضل بعضكم بعضاً إلا بالفضيلة ، لا ربوبية بينكم ولا عبودية ، والله ليس بين صغيركم وكبيركم غير برزخ من الوهم ! ».(٣)

---

(١) طبائع الاستبداد ص ٥٣ .
(٢) ام القرى ص ١٢٦ .
(٣) طبائع الاستبداد ص ١٠٦ .

وهو يرى في الديمقراطية نظاماً يحرر ضمير الإنسان ووجدانه ، فيؤذّن في قومه : « متى تستقيم قاماتكم ، وترتفع من الأرض إلى السماء أنظاركم ، وتميل إلى التعالي نفوسكم ، فيستقل كل إنسان منكم بذاته ، ويملك إرادته واختياره ؟؟ ! ! . »(1)

أما الديمقراطية كعلاقة بين الأمم والشعوب فلقد تمثلت في موقف الكواكبي ، كصوت للشعب العربي في نضاله ، ضد ظلم الأتراك . ومحاولاتهم لإلغاء خصائصنا القومية وطابعنا العربي في كل شؤون الحياة وفروعها .. وهو يطلق هذه العبارة التي ذهبت مثلاً يعبر عن الصراع العربي التركي : « ثلاث خلقن للجور والفساد : القمل ، والترك ، والجراد » ! !(2)

على أن هجوم الكواكبي لم يكن قاصراً فقط على الاستعمار التركي ، فلقد أبصر يومئذٍ زحف الاستعمار الغربي ليرث دولة الرجل المريض ، كما عاش في مصر وهي ترزح تحت نير الاحتلال الانجليزي، فهو يستثير الهمم ضد أن يكون للوطن حاكم غريب عن أبنائه ، لم تنبته أحشاء هذا الوطن ، ولا صلة ، سوى الظلم ، تجمعه بالمحكومين ، فإذا « كان البستاني أو الحطاب غريباً لم يخلق من تراب تلك الديار ، وليس فيها له فخار ، ولا يلحقه منها عار ، إنما همه الحصول على الفائدة العاجلة ، ولو باقتلاع الأصول ، فهناك الطامة وهناك البوار » ..(3) وليس معنى هذا أن الكواكبي كان يحارب الأتراك كجنس ، وإنما كان يحارب الرجعية التركية والمستعمرين الأتراك ، بل إن العرب الذين حاولوا الانسلاخ من قوميتهم لم يسلموا من هجوم مفكرنا العملاق.

« إن شؤون الناشئة المتفرنجة .. لا تخرج عن تذبذب وتلون ونفاق ، يجمعها وصف : لا خلاق.. على أنه يوجد في المتفرنجة أفراد غيورون كالراسخين من أحرار الأتراك ، الملتهبين غيرة ، يقتضي احترام مزيتهم » .(4)

---

(1) طبائع الاستبداد ص ١٠٧ .
(2) ام القرى ص ١٢١ .
(3) طبائع الاستبداد ص ٧١ .
(4) ام القرى ص ١٣١ .

وكل هذه المفاهيم التي تحدث عنها الكواكبي ، والتي أشرنا إلى طرف منها ، إنما جاءت نتاجاً لعبقرية فذة ، وتفكير أنتج قيماً خالدة على مر الأيام ، ولقد كان لهذه المفاهيم وتلك القيم ، أسسها في حياة عبد الرحمن الكواكبي ومجتمعه وشخصيته .. لقد كانت في حياته وتكوينه عدة أسس ومجموعة من الحقائق أنتجت هذا الإنسان .. نعم ..

* فلقد كان متعمقاً في دراسة التراث العربي والإسلامي والتركي والفارسي ، وكان مثالاً طيباً للانتفاع بما في هذا التراث من صفحات مشرقة ووضاءة .

* كما كان داعية من دعاة التطور والتجديد ، وعدواً للجمود ، جمود الشيوخ الرجعيين ، وجمود الذين دعاهم للتخلف موقف طبقي معادٍ للقوى التقدمية النامية والزاحفة للأمام « إن الخور .. علة معدية تسري من الشيوخ إلى الشباب ، ومن الطبقة العليا إلى العامة ، وليت الشيوخ والكبراء يرضون بما كتبه الله عليهم من الذلة والمسكنة والخمول وسقوط الهمة والدناءة والاستسلام ، فيتركون أهل النشأة الجديدة وشأنهم ... وما أظنهم بفاعلين إلا أن تتصدى لهم جرائد مخصوصة تقابلهم باللوم والتبكيت ، وتسلط عليهم أقلام الأدباء وألسنة الشعراء بوضع أهاجي وأناشيد بعبائر بسيطة محلاة بنكت مضحكة ، لكي تنتشر حتى على ألسنة العامة ، وبمثل هذا التدبير تثور حرب أدبية بين الناشئة والواهنة لا تلبث أن تثمر انكسار الفئة الثانية » .(١)

* ولقد كان ارتباط التراث التقدمي بالتطور والتجديد ، نابعاً عند الكواكبي من إيمانه بحقيقة علمية أكدها العلم الحديث ، ألا وهي ترابط ظواهر المجتمع ، وترابط ظواهر الطبيعة وتفاعلها جميعاً .. ولقد أدرك ذلك الكواكبي منذ عشرات السنين عندما قال : « ليس في الكون شيء غير تابع لنظام ، حتى فلتات الطبيعة والصدف ، التي هي مسببات لأسباب نادرة » .(٢)

---

(١) طبائع الاستبداد ص ١٣١ ، ١٣٢ .
(٢) طبائع الاستبداد ص ٩٥ .

وبعد ... فإن عبد الرحمن الكواكبي ، رغم قلة التراث الذي خلفه من ناحية الكم ، إلا أنه ولا شك دليل ونصب تذكاري يقف على طريق تقدم الشعب العربي ليشير بأحرف من نور إلى أن في تراثنا صفحات مشرقة جديرة بالبعث والبحث والتقدير .. فليكن ذلك هو موقف الشعب العربي من مفكريه الأفذاذ ، وهو يبني أمته الواحدة في ظل قوميته الواحدة .

* * *

عبد الحميد بن باديس

١٨٨٩ – ١٩٤٠ م

عودة الروح القومية الى شعب جريح وعريق

حياته في سطور

* يرتفع نسب أسرته إلى المعز بن باديس الصنهاجي، مؤسس «الدولة الصهاجية»، التي حكمت مملكة «ألقيروان»، في شمالي إفريقيا، بعد دولة «الأغالبة».. ولقد اشتهرت أسرته بمكانتها العلمية والأدبية والمالية في مدينة «قسنطينة» الجزائرية، وكان والده من الشخصيات ذات الاحترام عند السلطات الفرنسية في الجزائر.

* ولد بمدينة «قسنطينة» في ٥ ديسمبر سنة ١٨٨٩ م وعاش حتى ١٦ إبريل سنة ١٩٤٠ م حيث توفي في ظروف غير طبيعية، دعت البعض إلى القول بأنه قد مات مسموماً.

* كانت له ثروة استعان بها في حياته النضالية.. وكانت جهوده أعظم من بنيته الضعيفة، وعوضت الفرق بينهما إرادة شديدة الصلابة والتصميم.

* درس أول ما درس في «قسنطينة» علوم اللغة العربية والإسلام، ثم رحل، وهو في التاسعة عشرة من عمره (سنة ١٩٠٨ م)، إلى جامعة «الزيتونه» — رغم أنه لم يكن يستسغ منهج التدريس بها — وفيها أخذ العلم عن كثيرين في مقدمتهم الشيخ «محمد النخلي» والشيخ «طاهر إبن عاشور».

* من شيوخه الذين درس عليهم بالجزائر الشيخ «حمدان الونيسي» الذي أخذ على ابن باديس عهداً ألا يعمل موظفاً بالحكومة في يوم من الأيام؟!

وظل إبن باديس يأخذ هذا العهد على من يتخير من التلاميذ والمريدين فيما بعد ؟! ..

* سافر إلى الحجاز سنة ١٩١٢ م ، وكان قد سبقه « مهاجراً إليها — شيخه « حمدان الونيسي » ، فالتقى به فيها — وتتلمذ أيضاً على الشيخ « حسين أحمد الهندي » ... وفي رحلته الحجازية هذه عرض على مشايخه أمر بقائه في الحجاز أو عودته إلى الجزائر ؟ فأشار عليه « الونيسي » بالإقامة الدائمة في المدينة المنورة ، بينما نصحه الشيخ « حسين أحمد الهندي » بالعودة إلى وطنه ، والاجتهاد في خدمة القضية التي تشغل باله — خدمة العروبة والإسلام — بقدر ما يستطيع ... ووافق هذا الرأي ميله ورغبته ، فقد كان عزوفاً عن هجر الوطن والهجرة منه ، وقال : « نحن لا نهاجر ، نحن حراس الإسلام والعربية والقومية في هذا الوطن .. » .
* في المدينة المنورة ، وقبل العودة إلى الجزائر ، أخذ يفكر في الخطوط العريضة لرحلته النضالية بعد العودة إلى الجزائر ، وفي لقاءاته فيها بالشيخ « البشير الإبراهيمي » اتفقوا على ضرورة تربية جيل من العلماء والمثقفين ينهض بمهمة إعادة الجزائر إلى « العروبة والإسلام والقومية » .. جيل يمتلك « فكرة صحيحة ولو مع علم قليل » ، وكتيبة لمهمة محددة هي مهمة وضع الوطن الجزائري على الطريق إلى الاستقلال ، وتسليمه لجيل جديد يواصل رحلة النضال .
* عاد إلى الجزائر سنة ١٩١٣ م ، وقضى ثمانية عشر عاماً في إعداد العدة وتكوين النواة التي تبلورت في قيام (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) في ٥ مايو سنة ١٩٣١ م .. التي نضج تيارها الفكري وولد هيكلها التنظيمي من خلال لقاءات المثقفين الجزائريين في « نادي الترقي » بالعاصمة ، فتكونت بعد مؤتمر ، حضره علماء الجزائر وفقهاؤها ، دام أربعة أيام ، وانتخب ابن باديس — في غيابه — رئيساً لها ... وكان قيامها هو الرد الجزائري العربي الإسلامي على الاحتفالات الصاخبة المجنونة

التي أقامها الفرنسيون احتفالاً بمرور قرن من الزمان على بدء احتلالهم للبلاد .

* بعد عودة ابن باديس للجزائر نهض بتنفيذ برنامج تعليمي وتثقيفي وإصلاحي كبير ... فكان يلقي « بقسنطينة » دروسه في « مسجد سيدي قموش » وفي « الجامع الكبير » ، وعندما منعته الحكومة الفرنسية سنة ١٩١٤ م من التدريس في « الجامع الكبير » ، تحول إلى التدريس في « الجامع الأخضر » ، وكان التدخل الفرنسي هذا بناء على طلب المفتي الموالي للفرنسيين . وكانت دروسه في « مسجد سيدي قموش » تبدأ بعد صلاة الفجر .. ثم يقضي النهار في تعليم أطفال المدينة القرآن والعربية والدين.. وفي المساء تبدأ دروسه للكبار والكهول في « الجامع الكبير » أو « الجامع الأخضر » .. وكثيراً ما كان يسافر بعد الفراغ من دروسه الليلية — في برنامج أسبوعي شبه منتظم — لدروس يلقيها في «الجزائر العاصمة» و « وهران » و « تلمسان » .
* من سنة ١٩١٣ م حتى انتهاء الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٨ م كانت قد تكونت من حوله مجموعة من التلامذة والمريدين والأنصار بلغت الألف عدداً ؟! .. كل ذلك بواسطة التعليم واللقاء المباشر ، فلقد كان الرجل يتحدث عن نفسه بأنه لا يؤلف الكتب وإنما يريد صنع الرجال ؟!.
* كان اعتماد فرنسا الأساسي على رجال الطرق الصوفية — (الطرقية) — ورجال الدين الرسميين .. ولقد بدأ ابن باديس حملته العلنية ضد الطرق الصوفية سنة ١٩٢٥ م ، وبسببها تعرض للاغتيال في سنة ١٩٢٧ م وهو عائد إلى بيته في منتصف الليل بعد فراغه من إلقاء درسه في تفسير القرآن ، ولكن المحاولة فشلت ، وألقي القبض على الجاني بواسطة أعوان ابن باديس . ولكنه عفا عنه .
* كان يقول الشعر ويضمنه أفكاره السياسية ، وشاعريته متوسطة الجودة إذا قيست بمقاييس العربية بالجزائر في ذلك التاريخ .

* منذ سنة ١٩٢٥ م بدأت مشاركته في العمل الصحفي ، فشارك في تأسيس جريدة (النجاح) ثم تركها ... وفي سنة ١٩٢٦ م أصدر جريدة (المنتقد) وتولى رئاسة تحريرها ، ولقد ألغتها الإدارة الفرنسية بعد أن أصدر منها ثمانية عشر عدداً فقط ؟! .. وبعد إلغائها أصدر (الشهاب) في لهجة أخف من لهجة (المنتقد) مع اهتمام أكثر بالجوانب الدينية ، والتزام بخطه الفكري الذي لا يحيد عنه .. وكانت (الشهاب) في البدء أسبوعية ، ثم صارت تصدر شهرية ، واستمر يصدرها حتى وفاته سنة ١٩٤٠ م. كما أصدر صحفاً أخرى لم تعمر طويلاً ، بسبب اضطهاد الفرنسيين لها ، مثل (الشريعة) و (السنة المحمدية) و (الصراط) .

* كان ابن باديس سلفياً ، يرى في الإسلام ، كما يتمثل في منابعه النقية الأولى طوق النجاة للجزائر من الشعوذة والخرافة التي صارت عقيدة الطرق الصوفية ورجال الدين الرسميين ، الذين أصبحوا خدماً للاستعمار الفرنسي ... وهو يعد الامتداد الجزائري لمدرسة جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده مجتمعين . ولقد أكمل للقرآن تفسيراً نهج فيه نهج الشيخ محمد عبده في التفسير ، وأسماه (مجالس التذكير) ..

* جمع الإخوة الجزائريون كتاباته ، وطبعت أخيراً في مجلدات أربعة .. طبعتها دار الحياة في بيروت ..(١)

---

(١) انظر في ذلك كله : مجلة (الشهاب) و د . محمود قاسم : الإمام عبد الحميد بن باديس ، الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية ، طبعة دار المعارف بمصر ، و د . زاهر رياض : استعمار افريقية ، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ ، ومحمد عماره : الأمة العربية وقضية التوحيد ط . القاهرة ١٩٦٦ .

إذا قيل للناس : إن ابن باديس قد استحق وصف العبقرية والنضال والثورية ، وبلغ في هذا السبيل مراتب الفدائيين الذين خاضوا معاركهم بعزيمة الشهداء .. إذا قيل ذلك للناس ، ثم قدمت إليهم أعماله كمجرد مفكر إسلامي سلفي المنهج ، يدعو إلى العروبة والقومية ويدافع عن الإسلام .. فأغلب الظن أن الناس لن يقتنعوا باستحقاق ابن باديس لكل هذه الصفات .. ذلك لأن الموقف السلفي ، والدعوة إلى العروبة ، والدفاع عن الإسلام ، قد شارك ابن باديس في الدعوة إليها — بل وفاقه فيها — أناس كثيرون في مختلف أقطار العالم العربي دون أن يتحلوا بكل هذه الأوصاف .

لكن الأمر الذي يجعل من استحقاق ابن باديس لكل هذه الصفات ، ولما هو أكثر منها حقاً وأمراً طبيعياً ، هو **النظر إلى الرجل وإلى أعماله ومواقفه وأفكاره هذه في ضوء الظروف والملابسات التي عاش فيها هو وشعبه الجزائري، وكذلك إبصار الأهداف التي أثمرتها هذه الأعمال التي ربما بدت بسيطة وعادية في غير المجتمع الذي عمل فيه إبن باديس ، والتي كانت ضرباً من العبقرية والإعجاز في المجتمع الجزائري تحت احتلال الفرنسيين ...**

إبادة واستيطان :

ذلك أن الاحتلال الفرنسي الذي بدأ للجزائر بوصول الحملة المسلحة إلى ميناء سيدي فرج في ١٤ يونيو سنة ١٨٣٠ م ، لم يكن مجرد عمل استعماري من النوع الذي شاع في كثير من أنحاء آسيا وإفريقيا بواسطة الإمبرياليين الأوروبيين ، بحثاً عن مصادر الثروة ، وموادها الخام ، والأيدي العاملة الرخيصة ، والأسواق التجارية المفتوحة .. وإنما كان عملاً آخر تتلخص أهدافه في كلمتين : **الإبادة لسكان البلاد الأصليين.. وتوطين الأوروبيين في الجزائر** ، لتكون

الامتداد اللاتيني عبر البحر المتوسط ، والتجسيد الإمبريالي المعاصر للحلم الصليبي الإقطاعي في العصر الوسيط ..

وهذا التخطيط الفرنسي لم يكن سراً يخفيه هؤلاء الفاتحون ، فلقد عبر عنه صراحة المفكر الصهيوني « ماكس نوردو » بقوله : « **إن شمال أفريقيا سيكون مهجراً ومستوطناً للشعوب الأوروبية ، وأما سكانه الأصليون فسيدفعون نحو الجنوب ، إلى الصحراء الكبرى وإلى أن يفنوا هناك** »[1].. كما عبر عنه المفكر الاستعماري الفرنسي « سايسيمون دي » عندما كتب عن الجزائر في بدء احتلالها سنة ١٨٣٠ م يقول : **إن هذه المملكة الجزائرية ستصبح بلداً جديداً يتدفق إليه الفائض من السكان ومن نشاط أبناء فرنسا** » .[2]

ولم يكن طريق الفرنسيين نحو تحقيق أهدافهم هذه سهلاً ولا خالياً من العقبات الكبار ، فعملية الاحتلال العسكري ذاتها قد استغرقت منهم سبعة عشر عاماً كاملة من الحرب والقتال .. حقيقة هم احتلوا عاصمة البلاد في ٤ يوليو سنة ١٨٣٠ م ، وتحقق لهم تقهقر الجيش التركي العثماني واستسلامه قبل الخامس من نوفمبر في نفس العام .. ولكن سنوات خمسة تمر عليهم دون أن يتجاوز احتلالهم مدناً ثلاثة تتفرق على ساحل البلاد في الشمال ، فيضطرون في ٢٦ فبراير سنة ١٨٣٤ م إلى التعامل مع أمير البلاد عبد القادر الجزائري ، والاعتراف بسلطان حكمه على داخل البلاد كلها .. ولكن القتال يتجدد في العام التالي ويستمر حتى سنة ١٨٣٧ م ليتوقف تانية حتى يتجدد مرة أخرى في سنة ١٨٤٠ م ليستمر في صورة بشاعتها منقطعة النظير ، لما فيها من الإبادة الجماعية للعنصر الوطني بإحراق القرى وتدمير معالم البلاد وآثار الإنسان فيها ، حتى تم لهم الأمر بتسليم الأمير عبد القادر في ديسمبر سنة ١٨٤٧ م.

وعندما تحققت للفرنسيين هذه الخطوة الأولى ، وارتفع علمهم على الوطن

---

(١) الأمة العربية وقضية التوحيد ص ٩٤ .
(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

الجزائري – بل حتى قبل تمام هذه الخطوة – بدأت خطتهم توضع في الممارسة والتطبيق .. وبلوغاً إلى تحقيق هذه الخطة وتلك الأهداف ساروا في طرق ثلاث، متوازية ، ومتشابكة ، تكمل كل منها الأخرى ، وتفضي جميعاً إلى تحقيق الإبادة للعنصر الوطني وتوطين الأوروبيين في هذه البلاد .. وهذه الطرق هي :

أولاً : التقسيم الإداري الجديد .. الذي يتيح لهم إحكام القبضة مباشرة على مقدرات البلاد .. فقسموها إلى ولايات (عمالات) ثلاث ، على رأس كل ولاية منها موظف فرنسي يتبع وزير الداخلية الفرنسية في باريس ، وذلك تعبيراً عن التبعية المباشرة والاندماج في فرنسا ، « الوطن الأم » ، وباعتبارها أرضاً فرنسية ، بشكل كامل ، من الناحية القانونية ، وليست مجرد مستعمرة ، ولذلك كانت هذه التبعية لوزارة الداخلية لا لوزارة المستعمرات . ولقد طبق الفرنسيون هذا النظام الإداري في سنة ١٨٧٠ م بعد فترة من الحكم العسكري الذي مارسه الجيش الغازي ، واستمر هذا الحكم العسكري لمنطقة الجنوب الجزائري (جنوب جبال أطلس) .. ويبدو أن رفع القبضة العسكرية عن الولايات الشمالية الثلاث إنما كان لمصلحة المستوطنين الأوروبيين الذين كانت قد ظهرت بوادر سيطرتهم على شمال البلاد في سنة ١٨٧٠ م بينما استبقيت قبضة هذا الحكم العسكري على الجنوب الذي قرر الاستعماريون سلفاً أن يدفعوا إليـه العنصر الوطني ، والسكان الأصليين « حتى يفنوا هناك » ؟! .

وثانياً : عمليات النهب الاقتصادي التي بدأت حتى قبل أن تستقر للغزاة أمور الغزو والاحتلال ... والناظر إلى بشاعة الوقائع والإجراءات التي صنعها الفرنسيون على هذا الطريق تتجسد أمامه في جلاء ووضوح تلك الحقيقة التي قلنا إنها كانت الهدف ، وهي الإبادة الكاملة لهؤلاء السكان الأصليين .

* فعندما أسلم القائد الفرنسي الغازي « بومون » زمام القيادة إلى خلفه الجنرال « كلوزن » بدأ هذا الجنرال تنفيذ خطة إحلال الأوروبيين محل الجزائريين في حيازة مصادر الثروة في البلاد ، وبالذات أرضها الزراعية الخصبة .. فأقام خطاً ملاحياً بين ميناء مرسيليا وبين الجزائر يعمل بنشاط في نقل العناصر الفقيرة والمعدمة والمغامرة من أبناء فرنسا وأسبانيا وإيطاليا ومالطة لتوطينها في البلاد .. وأرسلوا من يجمع ويتسوق مثل هذه العناصر من « حوض الراين » .. وجلبوا من خريجي إصلاحيات الأحداث الفرنسية خمسة وأربعين ألفاً . وأعطيت لكل هؤلاء الوافدين كافة الإمكانيات التي تتيح لهم انتزاع مقدرات البلاد الاقتصادية من أهاليها .. أعطيت لهم الأرض ، وأدوات الزراعة ، وأقيمت لمساعدتهم الشركات الزراعية المساهمة ، ومن أجل ذلك بدأ الفرنسيون في مصادرة الأرض الجزائرية لحساب هؤلاء المستوطنين وكانت أولى إجراءات المصادرة خاصة بممتلكات الحاكم الجزائري السابق — « الداي » — وممتلكات الأتراك العثمانيين هناك ..

* وفي سنة ١٨٤٠ م أصدر الجنرال « بوجو » أول قرار ينتزع « لحساب الفرنسيين » ملكية الأرض من السكان العرب الذين حملوا السلاح بشكل أو بآخر ضد جيش الاحتلال .

* وفي سنة ١٨٤٦ م أصدروا قراراً جديداً بمصادرة جميع الأراضي الخالية لحساب الفرنسيين ، وكذلك مصادرة الأراضي المأهولة بسكانها والتي يزرعها أصحابها إن هم عجزوا عن تقديم مستندات رسمية تثبت ملكيتهم لها في تاريخ سابق على يوليو سنة ١٨٣٠ م ؟! .. وفي مجتمع كالمجتمع الجزائري ، وفي ذلك التاريخ ، فإن هذا الشرط يعني وضع أغلب الأراضي الجزائرية تحت السلطة مباشرة ، وفي إطار الملكية الخالصة لساطات الاحتلال .. ولقد كانت هذه المصادرة نتاجاً طبيعياً لتزايد عدد المستوطنين الأوروبيين الذين بلغ مجموعهم في تلك السنة أكثر من سبع وسبعين ألفاً منهم ٤٧,٤٧٤ فرنسياً و ٢١,٥٢٨ أسبانياً و ٨,٠٠٠ من إيطاليا وألمانيا ومالطة ؟!

* وفي العام الأول لاستقرار السلطة لفرنسا في البلاد (سنة ١٨٤٨ م) جلب الفرنسيون ١٢,٠٠٠ مستوطن فرنسي يعملون جميعاً في الزراعة ، وأعطيت لهم كل إمكانيات الاستيطان والاستغلال لأرض البلاد .

* وفي سنة ١٨٥١ م أصدر الفرنسيون قراراً يضم إلى ملكية الدولة — (الفرنسية طبعاً) — أراضي الغابات والأحراش وما فيها من إمكانيات اقتصادية .. وفي نفس العام بلغت ممتلكات الفرنسيين من أرض الجزائر ١١,٧٠٠,٠٠٠ هكتار موزعة ما بين المستوطنين ، والبلديات وجهاز الدولة مباشرة ... وهي بالطبع أكثر الأراضي خصوبة في البلاد ..

* وفي سنة ١٨٧٩ م ، عندما فشلت إحدى الثورات الجزائرية ، وهي التي قادها « محمد المقراني » ، انتهز المستعمرون الفرصة ففرضوا على من شارك في هذه الثورة ونجا من الإعدام ، غرامة قدرها ٢٦,٠٠٠,٠٠٠ من الفرنكات ؟! ومن لم يستطع الدفع صودرت أرضه ؟! وبالطبع صودرت أرض الذين نفذ فيهم حكم الإعدام ؟! .. حتى لقد وصل الأمر إلى أن أصبح متوسط ما يمتلكه المستوطن الأوروبي من الأرض ١٠٨ هكتارات (أي ٢٦٦ فداناً) من أخصب الأراضي الزراعية بينما متوسط ما يمتلكه المواطن الجزائري من الأرض — وأغلبها مراعي — ١٤ هكتاراً (أي ١/٥ فدان) ؟!! ..[١]

وثالثاً : تجريد الوطن الجزائري والمواطن الجزائري من كل الخصائص والقسمات المميزة له عن المستوطنين ، تلك التي تجعل له ذاتية قومية مستقلة ، وتشده إلى الماضي العربي والتراث الإسلامي ، وتضعه في الإطار القومي للعروبة ، مهما كانت قدسية هذه القسمات وجلال هذه الخصائص ، بل لقد كانت الحملات تشتد ، والعداء يزداد ، — والسحق لا يعرف الحدود كلما زادت الحرمة والقدسية لهذه الخصائص والقسمات ؟! ..

---

(١) استعمار إفريقية ص ١٧٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

والفرنسيون — وصولاً إلى هدفهم هذا — شنوا منذ اليوم الأول لاحتلالهم البلاد حرباً لا يكاد يوجد لها مثيل في التاريخ ضد اللغة العربية ، كلغة للجزائريين .. ولقد كانوا واضحين وحاسمين في هذه الحرب ، فقالوا منذ ذلك التاريخ ، في أحد التقارير الرسمية : « إن « إيالة » الجزائر لن تصبح حقيقة مملكة فرنسية إلا عندما تصبح لغتنا (الفرنسية) هناك **لغة قومية** ، والعمل الجبار الذي يتحتم علينا إنجازه هو السعي وراء نشر اللغة الفرنسية بين الأهالي بالتدريج إلى **أن تقوم مقام اللغة العربية** الفصحى الدارجة بينهم الآن » ... وفي تقرير آخر كتبوه بعد عام من استقرار الوضع لهم سنة ١٨٤٩ م عبروا عن جانب من تطبيقهم لمخططهم هذا ، وعن آمالهم في الوصول إلى ما يبتغون ، فقالوا : « .. يجب ألا ننسى أن لغتنا هي اللغة الحاكمة ، فإن قضاءنا المدني الجزائي والعقابي يصدر أحكامه على العرب الذين يقفون في ساحته بهذه اللغة.. وبهذه اللغة يجب أن تصدر ، بأعظم ما يمكن من السرعة ، جميع البلاغات الرسمية ، وبها يجب أن تكتب جميع العقود ، **وليس لنا أن نتنازل عن حقوق لغتنا ؟! إن أهم الأمور التي يجب أن نعنى بها قبل كل شيء هو السعي وراء جعل اللغة الفرنسية دارجة وعامة بين الجزائريين ، وبين الذين عقدنا العزم على استمالتهم إلينا ، وتمثيلهم بنا ، وإدماجهم فينا ، وجعلهم فرنسيين »** .[1]

ولذلك بادر الفرنسيون منذ اليوم الأول لاحتلالهم إلى إلغاء المدارس الجزائرية التي تعلم أبناء الشعب بلغته القومية، فأغلقوا نحواً من ألف مدرسة ما بين ابتدائية وثانوية وعالية ، كان بالعاصمة وحدها منها مائة مدرسة ابتدائية ، وعدد من المدارس الثانوية ، وذلك إلى جانب مائة واثنين وثلاثين مسجداً تقام فيها حلقات التعليم والتدريس أبطل منها هذا النظام وشمله الإلغاء والتحريم .. وأحل الفرنسيون محل مؤسسات التعليم القومي هذه مدارسهم الفرنسية التي حرموا فيها دراسة العربية فضلاً عن التدريس بها ، وسجلت إحصاءات سنة ١٨٨٠ م

(١) الأمة العربية وقضية التوحيد ص ٩٦ ، ٩٧ .

أن عاصمة البلاد ليس بها سوى ثلاث عشرة مدرسة تدرس المناهج الفرنسية بلغة الفرنسيين .. ولذلك لم يكن غريباً أن تسجل الإحصاءات بعد قرن وربع القرن من الاحتلال (سنة ١٩٥٤ م) أن نسبة الأمية بين الجزائريين هي ٩١ ٪ وأن الذين يقرؤون العربية من بين مثقفي الجزائر هم ٢٠٠,٠٠٠ مواطن من بين شعب كان تعداده يومئذٍ عشرة ملايين ؟! .(١)

بل إن هؤلاء الذين قرأوا بلغتهم القومية إنما صنعوا ذلك من خلال المعركة التي تحدى فيها الشعب مخطط أعدائه ، عندما فتح المدارس الأهلية ، أو أرسل أبناءه إلى الخارج ، وخاصة مصر والأزهر ، وبالذات عندما انتشرت المدارس العربية التي افتتحتها جمعية العلماء التي أسسها ابن باديس ، والتي بلغت في سنة ١٩٥٤ م ١٧٠ مدرسة تكلفت ٢٠,٠٠٠,٠٠٠ من الفرنكات وبلغ عدد تلاميذها ٥٠,٠٠٠ من أبناء الجزائريين .(٢)

ذلك أن الموقف الفرنسي المعادي للعروبة ولغتها كان شديد الحسم كما قدمنا ، وكان أيضاً دائماً ومستمراً . لم تهذب منه السنوات ولا التطورات ولا تعدد الحكومات التي تعاقبت على الحكم في باريس ، حتى لقد شهدنا وزير الداخلية الفرنسية « شوطان » ، يصدر في ٨ مارس سنة ١٩٣٨ م قراراً بمنع تدريس اللغة العربية بالمدارس الجزائرية واعتبارها لغة أجنبية(٣) .. كما سلكوا إلى هدفهم هذا سبيل التفرقة بين عنصري الشعب الجزائري العرب والبربر ، فأرادوا أن يحدثوا حركة التفاف حول رابطة الإسلام التي تجمع العنصرين وتوحدهما وذلك عن طريق إقامة ذاتية مستقلة للبربر حددوا نطاقها في : « الظهير (المرسوم) البربري » الذي أصدروه بعد انتصارهم على ثورة الأمير عبد الكريم الخطابي سنة ١٩٣٠ م ..(٤)

---

(١) المرجع السابق ص ٩٧ ، ٩٨ ، والإمام ابن باديس ص ٧ .
(٢) استعمار إفريقية ص ٣٧١ .
(٣) الإمام ابن باديس ص ٩ .
(٤) المرجع السابق ص ١١ .

ولقد كانت عروبة الجزائر — ككل أجزاء العالم العربي — شديدة الارتباط ، إلى حد التلاحم ، مع الإسلام كحضارة وعقيدة ودين . وذلك لصلة العربية بالقرآن ، ولأن القرآن قد كان ولا يزال سبيلاً لتعريب اللسان وإبراز مكانة العرب في الحفاظ على هذا الدين ، وللروابط التي يمثلها هذا الدين ، والتي تجمع بين الجزائر وسائر أقطار العالم العربي ، ولذلك كان الإسلام هو الآخر ، ولهذه الأسباب ، أحد الأهداف التي شن عليها الفرنسيون حرباً تشين الهمج والمتوحشين من البشر، فضلاً عن المتمدنين الذين يعيشون في العصر الحديث ؟!

فعندما بدأ الفرنسيون في سنة ١٩٣٠ م يحتفلون على نطاق واسع بمرور قرن على بدء احتلالهم للجزائر كانت بعثات التبشير التي كرسوا لها الأموال — أموال الجزائر — كي تحول أبناء البلاد عن دينهم ، في مقدمة الدوائر التي تعمل على قدم وساق في هذا السبيل ، وكانت لا تزال تخطط لمحو الإسلام من الجزائر وتعلن إصرارها على بلوغ هذا الهدف ، والكاردينال « لافيجري » يصرح في غمرة هذه الاحتفالات بقوله : « إن عهد الهلال في الجزائر قد غبر ، وإن عهد الصليب قد بدأ ، وإنه سيستمر إلى الأبد ... وإن علينا أن نجعل أرض الجزائر مهداً لدولة مسيحية مضاءة أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الإنجيل ؟! » .[1]

ولم يكن هذا الموقف الفرنسي الذي عبر عنه الكاردينال « لافيجري » يعكس غيرة فرنسا على الدين المسيحي ، ولا إخلاص نظامها الاستعماري لتعاليمه — وهي تعاليم تتناقض حتماً مع صنيع الفرنسيين هذا — **وإنما كان هذا الموقف ، وحركة التبشير المسيحية الفرنسية في الجزائر بأكملها عبارة عن إحدى الكتائب وأحد الأجهزة التي تعمل من خلالها الإمبريالية الفرنسية لإحكام** القبضة على البلاد ، تلك القبضة التي كان الإسلام يقلل من قدرتها على

(١) المرجع السابق ص ٢٢ ، ١١ .

الإمساك بما تريد أن تمسك من الخيوط .. ولقد فطن المثقفون الجزائريون إلى «أن موقف البورجوازية الفرنسية هذا هو مدعاة للعجب ، فإن هذه البورجوازية نفذت أحكام الإعدام في القسس ، وأحرقت الكنائس ، وحاولت محو الدين المسيحي في فرنسا المسيحية .. أما في الجزائر فقد اتخذت مسلكاً مخالفاً ، فحولت المساجد إلى كنائس ، ومجدت المسيحية ، واستخدمت أموال المسلمين لتنصرهم ! وهكذا أحيت الروح الصليبية عندما رفعت علم المسيحية ضد الإسلام ، في الوقت الذي ظلت تسخر فيه من المسيحية والإسلام في آن واحد ؟! . » .(١)

والأمر الذي يؤكد أن أهداف الفرنسيين من خلف هذا الموقف إنما كانت سياسية أكثر منها دينية وروحية ، وأن عداءهم للإسلام في الجزائر إنما كان عداء للجانب الثوري والطابع القومي العربي لهذا الدين ، ولتلك الروابط والوشائج التي يشد بها الجزائر والجزائريين إلى العرب والعروبة بعيداً عن «الفرنسة» والاندماج في الفرنسيين ... الأمر الذي يؤكد أن هذه الأهداف «غير الدينية» هي التي كانت قائمة خلف هذه «الحملة الدينية» ، الأمر الذي يؤكد ذلك أن الفرنسيين قد احتضنوا رجال الدين المسلمين الرسميين في الجزائر ، ودافعوا عنهم ضد هجوم ابن باديس وجماعة العلماء ، كما سيأتي الحديث عن ذلك ، واحتضنوا كذلك رجال الطرق الصوفية الذين تحول الإسلام لديهم إلى طقوس للشعوذة ، فلم يعد نمطاً من أنماط الفكر الثوري ولا سلوكاً نضالياً يمارسه المسلم في الحياة ... ويكفي أن نقرأ كلمات المسيو «برك» أحد كبار الموظفين الفرنسيين في الولاية العامة بالجزائر التي يتحدث فيها عن المعايير التي كانت تحدد للفرنسيين اختيار رجال الدين الإسلامي لمناصبهم الرسمية ، لنعلم المهانة والأهداف التي استهدفها هؤلاء المستعمرون .. يقول المسيو «برك» : «لقد وصل بنا امتهان واحتقار الدين الإسلامي إلى درجة أننا أصبحنا لا نسمح

---

(١) المرجع السابق ص ١٠ .

بتسمية (تعيين) المفتي أو الإمام إلا من بين الذين اجتازوا سائر درجات التجسس ، ولا يمكن لموظف ديني أن ينال أي رقي إلا إذا أظهر للإدارة الفرنسية إخلاصاً منقطع النظير ».(١)

كما أن النجاحات التي أحرزها الفرنسيون في معركتهم هذه ضد الإسلام في بلاد الشمال الإفريقي كانوا يتحدثون عنها باعتبارها خطوات تم لهم على درب تحويل هذه البلاد عن عروبتها والاتجاه بها إلى الاندماج في فرنسا والفرنسيين ، فوزير خارجيتهم في مطلع هذا القرن الكاتب الشهير « جبرييل هانوتو » يكتب عن نجاح مسعاهم هذا في تونس فيقول : إنه « يوجد الآن بلد من بلاد الإسلام قد ارتخى ، بل انفصم الحبل بينه وبين البلاد الإسلامية الأخرى الشديدة الاتصال بعضها ببعض ، **إذا توجد أرض تنفلت شيئاً فشيئاً** من مكة ومن الماضي الآسيوي ، أرض نشأت فيها نشأة جديدة ، إنْبَتَتْ **في قضائها وإدارتها وأخلاقها**(٢) .. » .. فهي إذاً « مكة » و « الماضي الآسيوي » ومكونات هذه البلاد وقسماتها التي تميزها في «القضاء» و «الإدارة» و «الأخلاق» هي التي يوجه إليها الفرنسيون نيران حملتهم باسم المسيحية وضد الإسلام ..

* * *

والذي حدث أن الفرنسيين قد بلغوا بهزيمة الشعب الجزائري في هذا الميدان حداً أدخل اليأس على قلوب الكثيرين .. حتى خيل للأغلبية الساحقة من المثقفين الجزائريين طوال قرن من بدء الاحتلال أن التفكير في شيء آخر غير الاندماج في فرنسا والفرنسيين هو ضرب من الأحلام الخيالية .. وأن السعي في أي طريق آخر هو ضرب من الجنون ..

كان هذا هو التيار السائد في صفوف المثقفين الجزائريين .. أما عند عامة الشعب فلقد حدث شيء آخر ، فبفعل الصدمة ، وشدة الهجوم الفرنسي

(١) الأمة العربية وقضية التوحيد ص ٩٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

على مقومات الشعب وتقاليده وعاداته ومعتقداته تنبهت في الشعب عوامل المقاومة ولكنه وجد أن لا سبيل إليها إيجابياً ، فاتخذ موقف المقاومة السلبية ، واعتصم « بالأمية » ضد التعليم الفرنسي ؟! واتخذ من لغة المشافهة والحديث بديلاً يستعيض به عن لغته المكتوبة المحرمة عليه ؟! وأقام لنفسه بناء ثقافياً وفنياً وأدبياً أداته لغة الحديث ؟ !! .. ومن الكلمات الجيدة التعبير عن هذه الحالة التي وصل إليها الشعب الجزائري قول أحد أبنائه : إن هذا الشعب عندما هزم ، وتمزق ، ونهبت ثروته ، وعندما واجه الضياع ، وأصبح ظهره إلى الحائط ، لجأ قبل كل شيء إلى قلعته المنيعة ، إلى إيمانه وتقاليده المعنوية ، ولغته المنطوقة ، لجأ إليها حتى يتمكن يوماً ، في ميدان آخر ، وبوسائل جديدة ، وفي ظروف أكثر ملاءمة ، من القيام بهجوم مضاد » ، فكان الاعتماد التام على « لغة الحديث ، التي تستخدم حسب التقليد المتبع للقصص والأشعار والأغاني . وخلال سنوات طويلة كان لدينا تيار ثقافي قائم على الأدب الشفوي ، كان العمود الفقري لمقاومة الجهود المبذولة للقضاء على الشخصية الجزائرية ، وكان النبتة المتينة الناشئة في تربتها ، والتي تنتظر التطعيم الملائم حتى تعطي أفضل الثمار « ولم يكن هناك منفذ يتعدى منه هذا الشعب نطاق لغة الحديث والمشافهة إلى نطاق اللغة القومية المكتوبة سوى أكثر أشكال التعليم بدائية ، وهو « الكتاب » .. فسلك الشعب هذا الطريق « فمدارس تحفيظ القرآن كانت تعطينا شيئاً أكبر بكثير من مجرد تعريفنا بالمبادئ الأولى للغة ، فهي رغم إطارها الجامد كانت عاملاً من عوامل الوحدة التي تربط البلاد من أقصاها إلى أقصاها ، وكانت طوقاً من أطواق النجاة التي تعلقت بها الأمة التي تتقاذفها الأمواج » .(١)

ونحن نستطيع أن نقول : إن هذه الهزيمة وذلك التمزق وتلك الحال قد استمرت سائدة في الجزائر حتى بدأ ابن باديس في تنفيذ مخططه الذي استهدف

(١) المرجع السابق ص ١٠١ — ١٠٣ والكلمات الكاتب الجزائري بشير الحاج علي في دراسته عن « الثقافة الوطنية وثورة الجزائر » ..

إعادة إيمان الجزائر بذاتيتها العربية المستقلة ، عن طريق إحياء قسمات العروبة وبعث مجد الإسلام في نفوس شعبها .. وأن نقول كذلك : إن هذا الشعب قد استمر معتصماً بلغة المشافهة والحديث حتى دخل أبناؤه مدارس (جمعية العلماء) التي أسسها ابن باديس .. وأن نقول أيضاً : إن هذا الشعب قد ظل في موقف الدفاع ضد الهجوم الذي بدأه الأعداء في سنة ١٨٣٠ م ، ولم يتحول إلى موقف المقاومة الإيجابية المدعومة بالتخطيط والتنفيذ إلا عندما قاده ابن باديس ، وبالذات بعد تكوين (جمعية العلماء) في سنة ١٩٣١ م.

* * *

« هجوم على الجبهة العريضة »

منذ أن عاد ابن باديس إلى الجزائر من رحلته الحجازية سنة ١٩١٣ م وهو دائم السعي لتنفيذ مخطط رسمه مع بعض أعوانه لإعداد كتيبة من المثقفين والعلماء الجزائريين تتقدم لصد الهجوم الفرنسي على المقومات الذاتية للشعب الجزائري .. وإذا كانت حملة فرنسا هذه قد استهدفت إلغاء الذاتية المستقلة لهذا الشعب حتى تصل لتحويل الجزائر إلى مقاطعة فرنسية ، فإن ابن باديس قد أراد وخطط وعمل لإحياء ذاتية هذا الشعب حتى يصل إلى إحياء وتأكيد الإيمان بالوطن الجزائري المستقل تماماً عن فرنسا والفرنسيين .. ومن هنا كان هجومه على جبهة عريضة ، غطى نضاله عليها كل المواقع التي حارب الفرنسيون فيها الجزائريين منذ بدء الاحتلال ...

الانتصار للعروبة :

منذ بدأ ابن باديس نشاطه — وكما سبق أن أشرنا — كان تركيزه على التعليم للصغار والكبار يستهدف بعث الروح العربية والتعليم العربي حتى تتحصل للجزائر قسمة العروبة فتعيد الاتصال بماضيها العربي والارتباط بأمتها

العربية الممتدة أرضها من الخليج إلى المحيط ، ولذلك ارتبطت لديه دائماً فكرة عروبة الجزائر باستقلال الوطن الجزائري عن الفرنسيين .. وهو عندما أصدر مجلة (المنتقد) في سنة ١٩٢٦ م جعل شعارها كلمة ذات مغزى يقول فيها : **(الحق فوق كل أحد ، والوطن قبل كل شيء)** .. وحتى قبل أن تتكون جمعية العلماء ، كتب ابن باديس في سنة ١٩٣٠ يقول : « **إن الجزائر بلد عربي** .. ومن ذا الذي يفكر في إنكار هذه الحقيقة ؟! **وهي أرض إسلامية أصيلة** ، وذلك حق أيضاً ، ومهما يكن من إرادة الإمبريالية في الماضي والحاضر ، ومهما يكن من قوة حرابها ، **فإن هذه الظاهرة التاريخية تظل صادقة تمام الصدق.** إن الاستعمار الفرنسي لم يدخر جهداً حتى يستعبد الجزائريين ، وحتى ينتزع من قلوبهم الإسلام والعروبة .. وقد حاول الاستعمار جهده طيلة قرن من الزمان لكي يصل إلى هذه الغاية ، ولم يكتف الاستعمار باستخدام القوة وتبريرها من الوجهة القانونية ، بل أراد أن يبرر مسلكه وأن يجعل ضم الجزائر إليه أمراً مشروعاً » .(١) ولقد كتب ابن باديس هذه الكلمات القوية الحاسمة في الوقت الذي أعلن فيه بعض المستعمرين الفرنسيين في الجزائر « أن عهد الهلال في الجزائر قد غبر » ، وبدأوا فيه احتفالاتهم المجنونة والاستفزازية بمرور قرن على بدء احتلالهم للبلاد ، وهي الاحتفالات التي قرروا لها أن تستمر ستة أشهر ، واستطاع ابن باديس وأنصاره أن يعكروا صفوها حتى تم إلغاؤها بعد شهرين فقط من بدئها ؟!

وكان فرحات عباس ، يومئذ ، من أقوى الأصوات الجزائرية التي تنادي باندماج الجزائريين في « فرنسا الأم » .. وعندما كتب مقالاً ينكر فيه وجود « وطن جزائري » عنوانه : « لو أنني عثرت على الوطن الجزائري ! » رد عليه ابن باديس رداً تاريخياً ، وقال : « .. **إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا ، ولا يمكن أن تكون فرنسا ، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت ..**

---

(١) الإمام ابن باديس ص ١٣ (نقلا عن كتاب فرحات عباس « الظلمة الاستعمارية » سنة ١٩٦٢ م) ..

بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد : في لغتها ، وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها ، ولا تريد أن تندمج .. ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة .. » .(١)

ولقد أجاد ابن باديس الربط ما بين العروبة والإسلام ، لا بالنسبة للجزائر فقط ، بل كان يرى أن الإسلام – بالرغم من عالميته – قد جعل للعرب مكاناً ملحوظاً بين الأجناس ، حتى عهد إليهم رب هذا الدين بالقيام على إبلاغه وحراسة تعاليمه .. وهو في هذا الموقف يذكرنا بالكواكبي وحديثه عن دور العرب وخصائصهم بالنسبة للنهضة الإسلامية في كتابه (أم القرى)(٢) .. فيقول ابن باديس : « .. من الطبيعة العربية الخالصة أنها لا تخضع للأجنبي في شيء ، لا في لغتها ولا في شيء من مقوماتها ، ولذلك نرى القرآن يذكرها بالشرف .. إن عناية القرآن بإحياء الشرف في نفوس العرب ضرورية لإعدادهم لما هيئوا له من سياسة البشر .. وبهذا نستعين على فهم السر والحكمة في اختيار الله للعرب للنهوض بهذه الرسالة الإسلامية العالمية ، واصطفائه إياهم لإنقاذ العالم مما كان فيه من شر وباطل .. إن الأمة العربية استطاعت أن تنهض بالعالم كله ، وأن تظهر دين الله على الدين كله .. » .(٣)

وهذا المزج العبقري بين العروبة والإسلام ، كان يسميه ابن باديس أحياناً « **الوطنية الإسلامية** » ، وهي وطنية غير متعصبة ، لا تنكر الدوائر الأصغر منها ، ولا تتنكر للدائرة الإنسانية الأكبر ، إذ « الوطنية الإسلامية **العادلة هي التي تحافظ على الأسرة بجميع مكوناتها ، وعلى الأمة بجميع مقوماتها ، وتحترم الإنسانية في جميع أجناسها وأديانها** ، فالإنسان من طفولته يحب بيته وأهل بيته .. وما البيت إلا الوطن الصغير .. فإذا تقدم اتسع أفق حبه وأخذت

---

(١) الشهاب ، عدد نوفبر سنة ١٩٣٧ م .
(٢) انظر : الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي مع دراسة عن حياته وآثاره ص ٣٠٠ – ٣٠٤ دراسة وتقديم محمد عماره ، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.
(٣) الإمام ابن باديس ص ١٤١ (نقلا عن الشهاب جـ ١ م ١٥ سنة ١٩٣٩ م) ..

تتسع بقدر ذلك دائرة وطنه .. فإذا غذي بالعلم الصحيح شعر بالحب لمن يجد فيهم صورته الإنسانية ، وكانت الأرض كلها وطناً له ، وهذا هو وطنه الأكبر ، وهذا ترتيب طبيعي لا طفرة فيه ولا معدل عنه ، فلا يعرف ولا يحب الوطن الأكبر إلا من عرف وأحب الوطن الكبير ، ولا يعرف ولا يحب الوطن الكبير إلا من عرف وأحب الوطن الصغير » .(١)

وهذه الكلمات البالغة درجة عظيمة من العمق والعبقرية جعلت ابن باديس يضع يده ، سياسياً ، في كل التيارات السياسية التي ناصرت عروبة الجزائر واستقلالها ، بما فيها الحزب الشيوعي ، وفي ذات الوقت انتقد موقف الشيوعيين الذي يقلل من خطر وأهمية الرابطة القومية فيقول : إن هناك قسماً من الناس « زعموا أنهم لا يعرفون إلا الوطن الأكبر ، وأنكروا وطنيات الأمم ، وعدوها مفرقة بين البشر ، وعاكسوا الطبيعة جملة ، وما عرفته البشريـة من آلاف السنين » .(٢)

ولقد أدرك أعداء ابن باديس إدراكاً عميقاً خطورة ربطه هذا بين العروبة والإسلام ، وصلة ذلك ببعث الوطن الجزائري ، فكتبوا يقولون : « هل يمكن لنا أن نقول : إن جمعية العلماء ملية (دينية)؟ نعم .. وعجب أن يشك أحد في ذلك . ولكن هذه الملية لا تظهر مباشرة ، فالعلمـاء يحملونها في صدورهم ، ولا يتحدثون بها . على أن نشاطهم لا يبعدهم عنها أبداً ، **فكل من إصغائهم لدمشق والرياض والأزهر وجامع الزيتونه والقرويين ، وكل من دعوتهم ضد متأخري شيوخ الطرق هو لفائدة القومية الجزائرية التي يخدمونها ..** إن سياستهم الحاضرة تنحصر في المرابطة بحصن الثقافة والدين ، وهكذا يتدخلون في كل شيء ، **ينتظرون أن يتقدم رجال آخرون لاستعمال السلاح الذي يصقلونه الآن بأيديهم ويعدونه ». إن مجددي فكرة الوطن الجزائري هم بالأحرى**

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٣ ، ١٣٤ (نقلا عن الشهاب جـ ٧ م ١٣ سنة ١٩٣٧ م) .
(٢) المرجع السابق ص ١٣٤ (نقلا عن الشهاب جـ ٧ م ١٣ سنة ١٩٣٧) .

هؤلاء الذين أسسوا جمعية العلماء .. منذ سنة ١٩٣٠ م نرى في الواقع أن هؤلاء الرجال ذوي الثقافة الرفيعة والعلم الواسع — وهم من أقوى الشخصيات الإسلامية في المغرب المعاصر — قد ربطوا محاولتهم لتجديد الإسلام والقضاء على الطرق الصوفية بمحاولة تجديد الوطن الجزائري .. » .(١)

العروبة والخلافة الإسلامية :

في حياة ابن باديس دار الجدل في مصر مرتين حول قضية « الخلافة الإسلامية» ، وبذلت محاولتان لتولي ملك مصر لهذا المنصب ، أولاهما كانت في عهد الملك فؤاد ،(٢) والثانية في عهد الملك فاروق ، وفي المرة الثانية كانت لابن باديس مكانة كبرى في الجزائر ، ووسائل إعلامية تتيح له أن يشارك بالرأي في هذا الموضوع الذي شغل المسلمين والعرب أجمعين ..

وفي الآراء التي أبداها ابن باديس حول هذا الموضوع يتكشف لنا الرجل عن عقل تقدمي مستنير .. فرغم مزجه الرائع ما بين عروبة الجزائر وإسلامها ، ورغم مكانته الدينية ، إلا أنه كان داعية من دعاة التمييز ما بين الدين والسلطة والحكومة ، رافضاً للخلط — إلى درجة الاتحاد — بين السياسة وبين الدين ..

* فهو يرى أن هذا المنصب ، بمعناه الإسلامي ، قد ذهب ودرس منذ عهد صدر الإسلام ، فيومئذ كانت « الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر ، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع ، وقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صَدْرَ الإسلام وزمناً بعده على فرقة واضطراب ، ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب ، ثم

(١) المرجع السابق ص ٢٨ .
(٢) انظر دراستنا عن كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق . طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.

انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزاً ظاهرياً تقديساً ليس من أوضاع الإسلام في شيء .. »[1] ولذلك فإن التماس السلطة والسلطان على المسلمين يجب أن يكون طريقه الكفاءة والحصول على رضى الأمة وتأييدها « **فلا حق لأحد في** ولاية أمر من أمور الأمة الإسلامية إلا بتولية الأمة ، فالأمة هي صاحبة الحق **والسلطة في الولاية والعزل ، فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها**[2] » ، ثم يمضي ابن باديس في موقفه هذا إلى تبني رأي المعتزلة في تقديم الأكفاء في السياسة على الأفضل في الدين لمنصب الحكومة ، تعبيراً عن إيمانهم بأن هذه المناصب سياسية وليست دينية بالدرجة الأولى ، فيقول : إن « الذي يتولى أمراً من أمور الأمة هو أكفؤها فيه ، لا خيرها في سلوكه .. لذلك قدم الأرجح في الكفاءة لا في الخيرية .. » .[3]

* وهو يؤمن إيماناً شديداً بالديمقراطية ووجوب سيادة القانون الصادر عن الأمة والنابع منها ، ويقول : إنه « لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها وعرفت فيه فائدتها ، وما الولاة إلا منفذون لإرادتها ، فهي تطيع القانون لأنه قانونها ، لا لأن سلطة أخرى لفرد أو جماعة فرضته عليها ، كائناً من كان ذلك الفرد وكائنة من كانت تلك الجماعة ، فتشعر أنها حرة في تصرفها .. إذ هذه الحرية والسيادة حق طبيعي وشرعي لها ولكل فرد من أفرادها »[4] ولذلك فإنه يرى أن آفة الآفات هي الحكومة المستبدة ، ويحكي قولة الإمام جعفر الصادق: «إن أعظم الفتنة أن يسلط الله على الناس السلطان الجائر» ، ويقول تعليقاً عليه : « إن أعظم ما لحق الأمم الإسلامية من الشر والهلاك كله جاءها على يد السلاطين الجائرين منها ومن غيرها ، وهذا ما يشهد به ماضيها وحاضرها ، فما أصدق كلمة جعفر الصادق وما أعمق نظره فيها ! ! » .[5]

---

(١) الشهاب جـ ٢ م ١٤ سنة ١٩٣٨ م.
(٢) الامام ابن باديس ص ٦٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٦٥ .
(٤) المرجع السابق ص ٦٦ .
(٥) المرجع السابق ص ٤٧ .

* وابن باديس لا ينكر ، بموقفه هذا من فكرة الخلافة الإسلامية ، التضامن الإسلامي والرابطة الإسلامية ، ولكنه يرى جامعة المسلمين في صورة رأي عام قوي واعٍ مستنير ، تتبلور إرادته في تنظيم ينهض بالتخطيط لتقدم المسلمين ورعاية هذا التقدم ، في إطار الحياة الدينية والأدبية ، فهو يقول : إن المسلمين « إنما تكون لهم قوة إذا كانت لهم جماعة منظمة تفكر وتدبر ، وتتشاور وتتآزر ، وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة ، متساندة في العمل عن فكر وعزيمة .. »[1] فهو إذا لم ينكر الروابط الإسلامية ، فهو من كبار الأئمة المسلمين المجاهدين في عصره ، ولقد كانت تهمة الدعوة إلى « الجامعة الإسلامية » من بين التهم التي وجهها إليه خصومه من عملاء الفرنسيين .

* ولكن الرجل كان مناهضاً لتلك « اللعبة » التي كان يمارسها البعض في مصر تحت شعار تولية ملك مصر خلافة المسلمين ، بدعوى أن الأتراك قد ألغوا هذا المنصب الإسلامي السامي في عهد الكماليين . فهو أولاً ينكر أن المنصب الذي ألغاه الأتراك كان منصباً إسلامياً ، فضلاً عن أن يكون خلافة للمسلمين ، فيقول : « .. فيوم ألغى الأتراك الخلافة — ولسنا نبرر كل أعمالهم — لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي ، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم ، وأزالوا رمزاً بالياً فتن به المسلمون لغير جدوى ، وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة للنصرانية والمتخوفة من شبح الإسلام » ، ثم يمضي ابن باديس ليكشف كيف أن ما يحدث في مصر إنما هو لعبة استعمارية لاستغلال اسم « الخليفة » ويقول : إن الأمم المتمدنة لن تنخدع بهذه اللعبة حتى « ولو جاءتها من تحت الجبب والعمائم ؟! » لأنه ليس بعد الرسول صلى الله عليه وسلم « شخص مقدس الذات والقول ندعي له العصمة .. ولكن لنا **جماعة المسلمين وهم أهل العلم والخبرة** الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية والأدبية ويصدرون عن تشاور ما فيه خير أنفسها بعيدة

(١) المرجع السابق ص ٥٥ .

كل البعد عن السياسة وتدخل الحكومات لا الحكومات الإسلامية ولا غيرها » .. وهو ذلك الذي يتبنى موقف الإمام محمد عبده في مدنية السلطة ، وإنكار الحكومة الدينية(1) ، وتحديد إطار العمل لجماعة المسلمين .

ولقد كتب ابن باديس برأيه هذا إلى شيخ الأزهر ، وأنكر عليه دعوته لخلافة الملك فاروق .. ولما لم يأته رد من شيخ الأزهر استمر على موقفه مهاجماً الذين « يتحدثون في مصر وفي الأزهر عن الخلافة كأنهم لا يرون المعاقل الانجليزية الضاربة في ديارهم »؟ وتنبأ بفشل هذه « اللعبة » قائلاً : « وسيرى صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر أن خيال الخلافة لن يتحقق وأن المسلمين سينتهون يوماً ما — إن شاء الله — إلى هذا الرأي»(2). فكان موقفه هذا التحديد الدقيق لمضمون دعوته لإسلام الجزائر ، وعلاقة قسمة الإسلام بقسمة العروبة في دعوته لإحياء ذاتية الجزائريين .

* * *

العروبة والتعليم :

ولقد كان بعث عروبة الجزائر هذا يستدعي تطوير بقايا التعليم العربي البدائي في البلاد ، وتوسيع دائرته بإنشاء المدارس و « الكتاتيب » وإعادة دور المسجد التعليمي في حياة الأمة الإسلامية إلى مساجد الوطن الجزائري .. وهو ما صنعه ابن باديس وجمعية العلماء ، فالجمعية قد أنشأت مائة وسبعين مدرسة ، وذلك غير « الكتاتيب » التي انتشرت في كل مكان والتي سارت على منهج متطور يقترب بها من المدارس الأولية ، حتى لقد أخذ الفرنسيون يحاربونها ويسحبون رخصها ويغلقون منها تلك التي تستخدم المناهج المتطورة والحديثة

---

(1) انظر الفصل الخاص بهذه القضية في الدراسة التي قدمنا بها للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ص ١٠١ — ١١٧ طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.
(2) الشهاب جـ ٢ م ١٤ سنة ١٩٣٨ م.

في التعليم ، وكما يقول ابن باديس : لقد « صار من شروط إعطاء الرخصة للقليل الذي أعطيت له أن يعلم على الكيفية القديمة الخالية من كل تهذيب ، ذات « العصا » و « الفلقة » و « الحصير » وفي العصر الذي تتقدم فيه كل الأمم كل عام في أساليب التعليم نرد نحن إلى الوراء ، فاسمع ، وتعجب يا عصر المدنية والنور ؟! » .(١)

ولكن ابن باديس لم تقعده قيود الفرنسيين هـذه ، ولا مضايقاتهم له واستدعاؤهم له لسؤاله : « إن كانت معه رخصة للقيام بالتعليم ؟! » على حين أنهم يعلمون ممارسته لهذا العمل منذ سنوات وسنوات .. فمضى ومضت جمعية العلماء في نشاطها التعليمي الذي لا يقتصر على تعليم العربية وحدها ، ولا يتنكر للغات الأخرى ، فنص قانون جمعية التربية والتعليم التي أقاموها « على تعليم العربية والفرنسية ، لأننا قوم نريد الحياة لأنفسنا كما نحبها لغيرنا ، ونكره أن ندخل الضرر على أي كان غيرنا ، كما لا نرضى أن يدخل علينا الضرر أي كان غيرنا . ونحترم لغتنا ومجدنا كما نحترم لغة ومجد غيرنا .. وللجمعية نيات أخرى تنوي أن تقوم بها في المستقبل ، إن شاء الله ، تنوي أن تبعث البعثات العلمية إلى الخارج ، وتسعى جهدها في تحقيق ما ينص عليه قانونها الأساسي من تأسيس المصانع والملاجئ والمحلات العامة(٢) .. » .

ولقد نجح ابن باديس في أن يجمع من حوله كل فئات وتيارات الشعب الجزائري مطالبة بالتعليم العربي للبلاد ، وفي الوقت الذي أصدر الفرنسيون فيه قانوناً يحرم التعليم العربي ، ويجعل العربية لغة أجنبية ، طالب القسم العربي لمجلس النيابات المالية بالجزائر في نفس العام (سنة ١٩٣٨ م) ومن خلفه الأحزاب الجزائرية جميعها بالتعليم العربي ، وكتبوا لفرنسا يقولون : « إن مسألة اللغة العربية والتعليم الديني بالقطر الجزائري ليست مسألة حزب خاص أو

(١) الإمام ابن باديس ص ١٤٠ (نقلا عن الشهاب ، جـ ٨ م ١٤ سنة ١٩٣٨ م) .
(٢) المرجع السابق ص ١٤٤ (نقلا عن البصائر في ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٩ م) .

جمعية معينة .. بل هي **مسألة الأمة جمعاء** .. تختلف في كل شيء وتتفق فيها[1] ؟! » .. فلقد كانت الجزائر تسير خلف ابن باديس سعياً لتغيير ذلك الوضع المهين الذي ساد يوم أن كان أبناؤها « يذهبون إلى المدارس الأجنبية التي لا تعطيهم غالباً من العلم إلا ذلك الفتات الذي يملأ أذهانهم بالسفاسف، حتى إذا خرجوا منها خرجوا جاهلين دينهم ولغتهم وقوميتهم . وقد ينكرونها[2] .. ».

والذين قرأوا جمال الدين الأفغاني ، وحديثه في (العروة الوثقى) وفي غيرها عن دور اللغة القومية الواحدة (اللسان) في جمع شتات الأمة التي أصابها الاستعمار بالتمزق وشن عليها حرب السحق والإبادة .. ثم قرأوا أيضاً ابن باديس يعلمون كيف كان فكر الأفغاني وفكر الزعيم الجزائري على درب واحد وفي ميدان واحد صنعه اتحاد المشرب والمنهج واتفاق الظروف .. وابن باديس يجسد هذه الفكرة عن أهمية اللغة العربية ودورها المنتظر في بعث الجزائر وربطها بماضيها العريق ، فيقول في عمق غير مسبوق : « إننا نعتصم بالحق ونعتصم بالتواضع عندما نقول : إننا شعب خالد ككثير من الشعوب ، لكنا ننصف التاريخ إذا قلنا : إننا سبقناها في ميادين الحياة ، سبقناها بهدايتنا ، وسبقنا هذه الأمم في نشر الحق أيام كانت في ظلمات الجهل ، ذلك ما كنا فيه وما سنعود إليه ، وإنما علينا أن نعرف تاريخنا ، ومن عرف تاريخه جدير بأن يتخذ لنفسه منزلة لائقة في هذا الوجود ، **ولا رابطة تربط ماضينا المجيد بحاضرنا الأغر والمستقبل السعيد إلا هذا الحبل المتين : اللغة العربية ، لغة الدين ، لغة الجنس ، لغة القومية ، لغة الوطنية المحروسة .. إنها وحدها الرابطة بيننا وبين ماضينا وأحفادنا الغر الميامين أرواحهم بأرواحنا ، وهي وحدها اللسان الذي نعتز به ، وهي الترجمان عما في القلب من عقائد وما في العقل من أفكار وما في النفس من آلام وآمال** .. » .[3]

---

(١) المرجع السابق ص ٨٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٣ (نقلا عن البصائر في ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٩ م) .

وبقدر الأهمية التي علقها ابن باديس على اللغة العربية في بعث الجزائر العربية الإسلامية كان الجهد المضني الذي قدمه في هذا السبيل .. مدارس قد فتحت .. ، و « كتاتيب » قد أُنشئت .. ومساجد قد أُقيمت وانعقدت فيها حلقات الدرس والتعليم .. كل ذلك كي تتكون للوطن الجزائري الكتيبة التي تمهد الطريق للثورة ، والتي تتولى صنع السلاح وتدفع به إلى أيدي جيل جديد من المقاتلين ..

* * *

ضد الطرق الصوفية :

وكما حارب الفرنسيون عروبة الجزائر وذاتيتها القومية بواسطة إشاعة الجهل والأمية بين الأغلبية الساحقة جداً من الشعب ، وبواسطة « فرنسة » التعليم للقلة القليلة جداً من الجزائريين الذين أُتيحت لهم فرص الالتحاق بمدارسهم ، فإنهم قد شنوا هجومهم على الإسلام عندما رأوه لحناً يميز المواطن الجزائري ، ووشيجة تربطه بالعروبة والعالم العربي وتشده بعيداً عن فرنسا والفرنسيين .

ولم يعتمد الفرنسيون في حربهم للإسلام بالجزائر على المبشرين فقط ، ولا على إطلاق العنان لجماعات التبشير في المناطق الجنوبية وإغلاقها أمام جمعية العلماء ، فحسب ، وإنما اعتمدوا أيضاً على رجال الطرق الصوفية — (الطرقية) — ومكنوا لهم من إحكام القبضة على القلوب وشل عقول أغلبية الشعب بالشعوذة والخرافات وشل إرادتهم وفعاليتهم بالتواكل والاستسلام ، ولذلك حارب ابن باديس خطة فرنسا على هذه الجبهة بواسطة الصراع العنيف الذي شنه ضد هذا المسخ المشوه للإسلام وتعاليم الدين الحنيف .

فلقد وضع رجال الطرق الصوفية أنفسهم في خدمة المستعمر ، وأصبحوا أدواته التي يعتمد عليها في تخدير الجماهير ، وصوروا للناس ما أنزل الفرنسيون بالبلاد على أنه إرادة الله سبحانه ؟ ! ودعوا من أجل ذلك للاندماج في فرنسا

امتثالاً لإرادة الله هذه ؟!! .. وقالوا : « إذا كنا أصبحنا فرنسيين فقد أراد الله ذلك ، وهو على كل شيء قدير ... فإذا أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد فعل ، وكان ذلك عليه أمراً يسيراً ، ولكنه كما ترون يمدهم بالقوة ، وهي مظهر قدرته الإلهية ، فلنحمد الله ولنخضع لإرادته .. » ؟!! .(١)

ولكن ابن باديس يعلن الحرب ضد هذه الطائفة الضالة ، ويقول بأنها قد فرت إلى حمى المستعمر ، وأن الله بريءٌ مما يفترونه عليه ، ويصور نزاع جماعة العلماء معهم فيقول : إننا « إذا رأينا طائفتين من المؤمنين تنازعتا ، فالتجأت إحداهما إلى السلطان تستغيثه وتستعين به .. فأغاثها وانتصر لها وأمدها وقربها وأدناها ، وأما الأخرى فلم تستغث إلا بالله ولم تستنصر إلا به ، ولم تعتمد إلا عليه ، ولم تعمل إلا فيما يرضيه من نشر هداية الإسلام.. وتحملت في سبيل ذلك كل ما تسببت لها فيه الفئة الأخرى ، ومن تولته وهربت إليه .. إذا رأينا هاتين الطائفتين عرفنا من منهما يقيناً الفارة من الله والفارة إليه ، فكنا — إن كنا مؤمنين — مع من فر إلى الله .. » .(٢)

ومن هنا كانت الحرب الضروس التي شنها ابن باديس وشنتها جمعية العلماء ضد هؤلاء المشعوذين.. ومن هذا الموقف المبدئي رفض ابن باديس عديداً من المحاولات التي بذلت في سنة ١٩٣٣م لأن الذين قاموا بها طلبوا من جمعية العلماء أن تسكت على قيام الصوفية بممارسة البدع الدخيلة على الدين ، وأيضاً أن تترك وتهجر الميدان السياسي والاشتغال بالسياسة(٣).. كما رفض محاولة أخرى «للصلح» قام بها ودعا إليها أحد علماء الأزهر ، وكتب ابن باديس يومئذٍ في رفضه لهذه المحاولة يقول : « إننا نعلن لإخواننا أننا على رجاء اليأس من خصوم تضيع معهم حكمة لقمان ، ولا يجدي معهم حلم معاوية ، ولا يرضيهم عدل ابن الخطاب ، ولا تسامح صلاح الدين .. وليس لنزاعهم معنا غاية غير كَمِّ أفواهنا وكسر

(١) الشهاب ، جـ ٧ م ١٤ (نقلا عن جريدة « الريبيليكان الفرنسية في ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٨ م) .
(٢) الإمام ابن باديس ص ٣٧ ، ٣٨ (نقلا عن تفسير ابن باديس للقرآن ص ٤٦٧ ، ٤٦٨) .
(٣) المرجع السابق ص ٤١ .

أقلامنا ثم إقلال راحتنا إن أعجزتهم المقادير عن إزهاق أرواحنا ، وليس لهم إلى هذه الغاية غير وسيلتين : إحداهما الوشاية بنا إلى الحكومة بأننا وطنيون ضد الاستعمار ، وأننا نعمل للجامعة الإسلامية .. وثانيهما الاختلاق علينا مع الأمة بأنا ندعي الاجتهاد ، وأنا نستخف بأمتنا في الدين ، وأنا ننكر الولاية والكرامة .. »(1) ولذلك فإنه لا أمل في مثل هذا الصلح وذلك اللقاء ..

ولقد نجحت جمعية العلماء نجاحاً ملحوظاً في تجريد هؤلاء المشعوذين من صلاحيات التحدث باسم الإسلام ، وأخذ المجتمع الجزائري ينظر إليهم كمارقين قد باعوا دينهم وكرامتهم للمستعمر حتى لم يعودوا — هم ومن تبعهم على درب الاندماج — يستحقون شرف الانتساب للإسلام ، وتصور الجريدة الفرنسية (الريبيليكان) نجاح العلماء هذا فتقول في غضب ومرارة : « لقد نجح هؤلاء في حمل الناس على البراءة من مواطنيهم الذين قبلوا أن يعدوا من الفرنسيين ، وامتنعوا عن دفنهم في مقابر المسلمين . وهؤلاء القادة ينفذون أوامر تأتيهم من القاهرة ودمشق ومكة ، وهي المدن التي تعمل فيها جماعات خفية لتنفيذ أغراض على جانب كبير من الخطورة .. والتبعة في ذلك تقع على الحكومة الفرنسية ، فهي التي تركت هؤلاء المتعصبين أو الخبيثين يبثون دعوتهم ، ويضيعون من سلطان أصدقائنا المرابطين » — (الطرقية) —(2) ولقد كان انحسار نفوذ هؤلاء المشعوذين يعني زيادة القوة والأنصار لجماعة العلماء ، وأيضاً تصحيح صورة الإسلام ، واتخاذه أداة في مناوأة الاستعمار .

فكر سلفي مستنير :

ونحن إذا تجاوزنا الصدام السياسي المباشر الذي حدث بين ابن باديس وبين رجال الطرق الصوفية ، استطعنا أن نبصر لهذه المعركة سبباً آخر يرجع إلى

---

(1) المرجع السابق ص ٤١ .
(2) المرجع السابق ص ٩٥ .

اختلاف المنطلق الذي ينطلق منه كل فريق في فهمه للإسلام ، فهؤلاء المتصوفة قد تحول الإسلام لديهم إلى ركام من البدع والخرافات التي تراكمت بفعل الزمن والقرون ، بينما كان ابن باديس مفكراً سلفياً يرى في العودة إلى منابع الإسلام النقية الأولى وأصوله الجوهرية السبيل الأوحد لبعث الجزائر المناضلة، والطريق الذي لا طريق سواه كي يتحول الإسلام إلى سلاح في معركتها الحالية بعدما حوله المتصوفة إلى وسيلة لتبرير الخضوع للفرنسيين .

وهذا الموقف السلفي لابن باديس يتجلى في مواقف فكرية عديدة ، نكتفي هنا بأمثلة عليها تضاف إلى ما قدمنا من إشارات :

* فهو يدعو للعودة بعقيدة التوحيد الإسلامية إلى نقائها الأول ، قبل أن تلحق بها شبهات الوثنية على أيدي « المشبهة والمجسمة والمتصوفة » الذين يعظمون الأموات والقبور ، ويقول : إنك « تجد السواد الأعظم من عامتنا غارقاً في هذا الضلال ، فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات، يسألونهم حوائجهم .. ويذهبون إلى الأضرحة ... ويدقون قبورهم ويَنْذُرون لهم ، وتراهم هناك في ذل وخضوع وتوجد ، قد لا يكون في صلاة من يصلي منهم » .

* وهو فيما يتعلق بالأحكام الفقهية يدعو إلى بساطة تعاليم الإسلام وسهولتها ومرونتها ، ويرى في التعقيد الذي أصاب المذاهب الفقهية أحد الأسباب التي دفعت الناس إلى التحلل منها عن طريق الانخراط في الطرق الصوفية التي أباحت لهم التحلل من التكاليف ..

* كما يرى في العودة إلى « الخلق الإسلامي » البسيط ، والسلوك البعيد عن « الإغراق في النسك الأعجمي ، والتخيل الفلسفي » أحد السبل التي تتلافى التعقيدات التي دفعت بجماهير مسلمة غفيرة إلى طريق التصوف أيضاً..

* كما برأ السلوك الإسلامي من ذلك « التواضع الصوفي » الذي بلغ حد « الذلة » و « القنوط » ، فدعا لاستبدال ذلك بالإيمان والتقوى ورأى فيهما

« العلاج الوحيد من حالتنا .. فنقطة البدء في أي إصلاح هي تطهير العقائد من الشرك ، والأخلاق من الفساد » .

* وكانت دعوته الدائمة والمستمرة إلى موقف سلفي ينظر صاحبه بعقل معاصر ومستنير في أصول الإسلام الأولى ومنابعه النقية والجوهرية دونما إغراق في تعقيدات الفلاسفة والمتكلمين ..[1]

والذين قرأوا عبد الرحمن الكواكبي ، وخاصة كتابه (أم القرى) يلمحون صلات لا تنكر بين فكر الكواكبي في هذه القضايا وفكر ابن باديس ...

* وهذا الموقف السلفي لابن باديس ، قد اتضح أكثر ما اتضح في تفسيره للقرآن الكريم .. فهو قد نهج فيه منهج الإمام محمد عبده في التفسير ، وفي ذلك يقول صديقه وزميل نضاله الشيخ البشير الإبراهيمي في حديث له عن التفسير والمفسرين : « ... ثم كانت المعجزة بعد ذلك الإرهاص بظهور إمام المفسرين بلا منازع « محمد عبده » ، أبلغ من تكلم في التفسير بياناً لهديه، وفهماً لأسراره ، وتوفيقاً بين آيات الله في القرآن وبين آياته في الأكوان .. فبوجود هذا الإمام وجد علم التفسير وتم ، ولم ينقصه إلا أنه لم يكتبه بقلمه كما بيّنه بلسانه ، ولو فعل لأبقى للمسلمين تفسيراً ، لا للقرآن ، بل لمعجزات القرآن ، ولكنه مات دون ذلك فخلفه « محمد رشيد رضا » ، فكتب في التفسير ما كتب ، ودوّن آراء الإمام فيه[2] ، وشرع للعلماء مناهجه ، ومات قبل أن يتمه ، فانتهت إمامة التفسير بعده في العالم الإسلامي كله إلى أخينا وصديقنا ومنشئ النهضة الإصلاحية العلمية بالجزائر ، بل بالشمال الإفريقي : عبد الحميد ابن باديس .. » .[3]

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢ ، ٥٣ ، ٥٠ (نقلا عن تفسير ابن باديس للقرآن ص ١٥٥ ، ١٦٤ ، ٢٤١) .

(٢) في تحقيقنا للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ميزنا تفسيره لما فسر من القرآن عن تفسير الشيخ رشيد رضا . انظر جـ ٤ ، جـ ٥ من هذه الأعمال .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٠ ، ١٢١ (نقلا عن مقدمة تفسير ابن باديس ص ٢٨ — ٣٢) .

ولقد لخص أحد شيوخ ابن باديس له هذا الموقف السلفي في تفسير القرآن عندما نصحه قائلاً: «اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة، ليسقط الساقط ويبقى الصحيح، وتستريح؟!» ..

ولقد كان هذا الموقف السلفي لابن باديس شديد الوضوح، وكما تحدث به أصدقاؤه، فلقد أبصر خطورته أعداؤه، فكانت بعض اتهاماتهم له أنه «وهابي» — نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب، ومذهبه السلفي — وأنه «عبداوي»، نسبة إلى الشيخ محمد عبده زعيم هذا الاتجاه في عصرنا الحديث.(١)

شيء من الاعتزال:

وفي الاعتدال في الموقف السلفي تبع ابن باديس الإمام محمد عبده، فأنكر الإغراق في «النسك الأعجمي والتخيُّل الفلسفي» ولكنه وقف قريباً من مدرسة المعتزلة وخاصة في قضية الحرية الإنسانية، فرأى الإنسان حراً مختاراً. وما كان له إلا أن يقف هذا الموقف، وهو المناضل الذي صنع على عينه كتيبة مجاهدة كي تريد لوطنها وتصنع له حاضراً ومستقبلاً غير الذي أراده وصنعه المستعمرون.. وهو في هذا المقام يدعو إلى تبني مجموعة من المبادئ والقواعد والعقائد التي سبق أن قررها المعتزلة، والتي هي في ذات الوقت الموقف الإسلامي النقي في بابها وموضوعاتها.. وذلك مثل:

* الموقف من الأسباب وفعلها وفعاليتها، وارتباط المسببات بهذه الأسباب.. وهو يعزو نجاح أسلافنا وصنعهم لعصر حضارتنا الذهبي إلى إيمانهم بارتباط الأسباب بالمسببات، ومن ثم عنايتهم بهذه الأسباب.(٢)

---

(١) المرجع السابق ص ٥٧.
(٢) المرجع السابق ص ٩٧.

* وهو يدعو إلى الاعتقاد بحرية الإنسان واختياره لأفعاله وصنعه لها ، وإلى أن حسابه وجزاءه إنما هو على فعله هو الذي قدمته يداه .. ووجود علم الله بالمطيع والعاصي لا يعني أن هذا العلم هو الذي أوجد الطاعة والمعصية ، فالذي أوجدها هو اختيار الفاعل لها .. فالله سبحانه « قد أحاط بكل شيء علماً ، فعلم من سيطيعه ومن سيعصى ، ولكنه الحكم العدل ، فلم يكن ليجازيهم على سابق علمه فيهم ، الذي لا دخل لهم فيه ، بل جعل جزاءهم — بعد إقامة الحجة عليهم — بما يكون من اختيارهم ، ليكون جزاؤهم على ما عملوا وما قدمت أيديهم ... فلا يصح أن يحتج بالقدر في الذنوب ، لأن حجة الله قائمة على الخلق بالتمكن والاختيار والدلالة الفطرية والدلالة الشرعية ، لقوله تعالى : (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم . ما لهم بذلك من علم، إن هم إلا يخرصون) .. »(١)

* ووقف ابن باديس إلى جانب المعتزلة — وتبع في ذلك محمد عبده أيضاً — في القول بأن العقل الإنساني يدرك ، ذاتياً ، الحسن والقبح ، ويميز ما بين الحسن والقبيح ، دون أن يكون ذلك وقفاً على الأدلة النقلية والنصوص.(٢)

وهكذا اتخذ موقفاً سلفياً معتدلاً ومستنيراً ، واقترب إلى حد ما من بعض مواقع المعتزلة الفكرية ، وكان في كل ذلك مستجيباً لاحتياجات عصره ووطنه ، ناظراً في تعاليم الإسلام وملء قلبه وعقله هذه الاحتياجات .

* * *

« أكثر من مفكر »

على أن عظمة إبن باديس وعبقريته لم تكن أبداً مقصورة على ما قدم من أفكار في الإصلاح الديني وآراء في التعليم العربي . وإنما كان مرجع هذه

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٥ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ٣٨١ ، ٣٨٢ وكتاب العقائد الإسلامية ص ٥٩) .
(٢) المرجع السابق ص ١٠٨ ، ١٠٩ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ١٤٢ — ١٤٤) .

العظمة والعبقرية إلى أن الرجل قد كان مناضلاً من الطراز الأول في سبيل تنفيذ هذه الأفكار والآراء في ظروف غاية في الصعوبة والقسوة ، هي تلك التي صنعها المستعمرون الفرنسيون بالجزائر على عهد ابن باديس ..

• وحتى ندرك أهمية هذه الملاحظة يكفي أن نعلم أن بعض آراء ابن باديس هذه ، وبالذات الاعتماد على التعليم كسبيل للتحرر الوطني ، قد سبقه إليها محمد عبده في مصر ، ولكنها كانت من سلبيات فكر الأستاذ الإمام ، حسبت عليه لا له ، لأنها مكنت المستعمر وعميده « كرومر » من أن يضم الرجل إلى القوى التي يعتمد عليها ، والتي تؤيده ، ومن أن يتخذ منها سلاحاً ضد أصحاب المواقف الوطنية « الثورية » في ذلك الحين ، ولقد كان موقف محمد عبده هذا موضع نقد الكثيرين ، وفي مقدمتهم أستاذه جمال الدين الأفغاني ، الذي قال له : « إنما أنت مثبط » ؟! » وعجب من موقفه المهادن للانجليز ، وكيف لم يؤلف ، « من تلاميذه ، مثل سعد زغلول وإخوانه .. عصبة حق تصدم باطل الانكليز ؟! »(1) ، فهذا الذي كان موقفاً — من محمد عبده — متهادناً مع المستعمر الانجليزي في مصر كان نفسه موقفاً ثورياً من ابن باديس في الجزائر لاختلاف الظروف والملابسات ، ومن هنا كانت كثير من مواقف ابن باديس وآراؤه تبدو عادية إذا ما نظر إليها بمعزل عن ظروف الوطن الجزائري الذي عاش فيه تحت القبضة الساحقة للمستعمرين الفرنسيين . وكانت حياة هذا الرجل الفكرية برمتها غير ذات أهمية كبرى إذا ما أخذت بمعزل عن مواقفه السياسية النضالية ضد الفرنسيين .

• فالرجل كان يتخذ من القرآن مدرسة يعلم فيها الناس النضال ، والصبر على المكاره في أثناء هذا النضال ، فيكتب في تفسير قول الله سبحانه ،

---

(1) الاعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ص ٤٧٩ ، وانظر كذلك الدراسة التي قدمنا بها للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، وخاصة فصلي : فكره السياسي ، وفكره في التربية والتعليم . جـ ١ ، ص ٣٣ — ٩٩ ، ص ١٥١ — ١٦٥ .

(إن الله يدافع عن الذين آمنوا ، إن الله لا يحب كل خوّان كفور)[1] يقول : إن « دفع الله يكون بأسباب وأنواع ، وعلى وجوه تختلف بسبب الحكمة ، ولا تخلو كلها من دفاع ، **فإن ما يصيب المؤمنين في أفرادهم وجماعاتهم هو ابتلاء يكسبهم القوة والجلد ، ويقوي فيهم الصبر والثبات ، وينبههم إلى مواطن الضعف فيهم ، وناحية التقصير منهم ، فيتداركون أمرهم بالإصلاح والمتاب ، فإذا هم بعد ذلك الابتلاء أصلب عوداً وأطهر قلوباً ، وأكثر خبرة وأمنع جانباً . وإن في صبر الصابرين منهم ، وقد نزل به البلاء الذي لا يقدر على دفعه ، والظلم الذي لا يقدر على إزالته، لبعثا للقوة في نفس غيره ممن يأنس به ، وضعفاً في قلب ظالمه ، وفي كليهما دفع من الله للمؤمنين** » .[2]

• والرجل كان صاحب موقف ثوري ضد الاستعمار الفرنسي .. ولقد تصاعد بهذا الموقف الثوري بتصاعد قوة القاعدة والتنظيم الذي أسسه وأقامه ورعاه ، كما كان يدعو الجميع أن يسلكو مثله هذا المسلك الثوري ، وأن ينفخوا مثله « روح الاجتماع الثوري في كل ما يهمهم من أمر دينهم ودنياهم حتى لا يستبد بهم مستبد .. » .[3]

ونحن لو ذهبنا نستقصي مواقف الرجل الثورية ضد السلطة الفرنسية المستبدة لطال بنا المقام والمقال، ولذلك نكتفي بعدد من الأمثلة ذات الدلالة في هذا المجال .. مثل :

١ — رد الفعل العنيف الذي حدث من جانب الفرنسيين عند قيام ابن باديس بتأسيس (جمعية العلماء) ، فلقد أصدر سكرتير الأمن العام بالجزائر تعليماته بمراقبة العلماء مراقبة دقيقة ، ورصد تحركات ابن باديس .. وحرم على غير رجال الدين الرسميين الموالين للسلطة ممارسة الوعظ بالمساجد أو إلقاء خطبة الجمعة بها وحرم على أعضاء الجمعية فتح المدارس

---

(١) سورة الحج : ٣٨ .
(٢) الإمام ابن باديس ص ١١٣ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ٤٥٣) .
(٣) المرجع السابق ص ٢٦ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ٢٢٣) .

وممارسة التعليم في « الكتاتيب » ؟! . وذهب الأمر بسكرتير الأمن العام هذا – وهو فرنسي طبعاً – إلى أن عين نفسه رئيساً للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالجزائر ؟! حتى يباشر بنفسه مواجهة خطر ابن باديس وجمعية العلماء ؟!! .

٢ – في سنة ١٩٣٦ م ، عندما حكمت فرنسا حكومة « الجبهة الشعبية » ، انتعشت الآمال لدى دعـاة الاندماج الجزائريين في تحقيق مساواتهم بالفرنسيين ، واندماجهم فيهم على قدم المساواة . ولكن ابن باديس ظل على عدائه لهذا الاندماج ، ودعا إلى تأسيس (المؤتمر الإسلامي الجزائري) من كل الاتجاهات والأحزاب ، فانعقد المؤتمر في ٧ يونيو سنة ١٩٣٦ م ولم يشأ ابن باديس أن يكون العلماء أعضاء فيه ، فحضروه كمراقبين ، وذلك حتى تكون لهم حرية الحركة إذا ما تغلبت أصوات دعاة الاندماج.. وتحقق ظن ابن باديس ، فاحتفظ العلماء لأنفسهم بحرية الحركة في سبيل الاستقلال عندما وقفت أغلبية المؤتمر إلى جانب الاندماج .

٣ – في ١٨ يونيو سنة ١٩٣٦ م سافر إلى باريس وفد يمثل المؤتمر الإسلامي الجزائري ، ولقيهم « دلادييه » وزير شؤون الجزائر في الحكومة الفرنسية ، الذي هدد أعضاء الوفد بقوله : « إن لدى فرنسا مدافع طويلة » ؟! فتصدى له ابن باديس قائلاً : « إن لدينا مدافع أطول ؟! » . فتساءل « دلادييه » عن أمر هذه المدافع الأطول التي تحدث عنها هذا الشيخ ، فأجابه الرجل : « إنها مدافع الله ؟! .. » وبالطبع سخر الوزير الفرنسي ، وما كان يدري يومئذ أن أصدق الأقوال التي قيلت يومئذ وأكثرها واقعية ومطابقة للحقيقة إنما كان هذا القول الذي قاله ابن باديس !! ..

٤ – وشهدت سنة ١٩٣٧ م تزايد حرارة المواقف الثورية لابن باديس ، وذلك تبعاً لتزايد قوته واقترابه من بلوغ الحد الذي أراده لهذه الكتيبة المناضلة التي سهر على تكوينها منذ نحو ربع قرن من الزمان ..

أ – فعندما أراد الفرنسيون الاحتفال بمرور قرن على احتلالهم لمدينة

« قسنطينة » ، – بلد ابن باديس – أصدر الرجل في ٢٨ سبتمبر منشوراً باسمه طلب فيه من الأهالي مقاطعة هذه الاحتفالات.. واستجاب له الشعب، وفشلت احتفالات الفرنسيين .

ب – ووجه إلى الأمة نداء يدعوها فيه إلى المقاومة السلبية حتّى تسلم السلطات الفرنسية بمبدأ مساواة الجزائريين مع المستوطنين الفرنسيين في المجالس النيابية بالجزائر ، وقال في هذا البيان : « حرام على عزتنا القومية وشرفنا الإسلامي أن نبقى نترامى على أبواب برلمان أمة ترى ، أو ترى أكثريتها ، ذلك كثيراً علينا !! ويسمعنا كثير منها في شخصيتنا الإسلامية ما يمس كرامتنا ويجرح أعز شيء لدينا ، **لندع الأمة الفرنسية ترى رأيها في برلمانها ، ولنتمسك – عن إيمان وأمل – بشخصيتنا، ولنطالب بالمساواة التامة في جميع الحقوق في وطننا** ، وأولها المساواة في المجالس النيابية » .

جـ – وكان خطر الحرب قد اقترب من فرنسا ، فسعت حكومتها إلى الحصول على المساندة والتأييد ، وطرقت لذلك أبواب جمعية العلماء بواسطة أحد أعضاء الجمعية – الشيخ العقبي – وأيد العقبي في إرسال برقية تأييد للحكومة الفرنسية ثلاثة من أعضاء الجمعية ، فرفض ابن باديس ومعه أغلبية الأعضاء ، وقال ابن باديس يومها : إن الأغلبية لو وافقت لقدمت استقالتي ، وإنني لن أوقع هذه البرقية حتّى لو قطعوا عنقي ؟!..

د – وأطلق ابن باديس على يوم افتتاح جمعية العلماء لمؤسسة « دار الحديث » التعليمية « بتلمسان » « يوم عيد النهضة الجزائرية » ، وذلك تعبيراً عن اقتراب الثمرة التي عمل لها من النضج والاستواء، وفي خطابه في ذلك اليوم – ٢٧ سبتمبر سنة ١٩٣٧ م – قال عن هذه النهضة : « إنها سلام على البشرية » لا يخشاها النصراني

لنصرانيته ، ولا اليهودي ليهوديته ، بل ولا المجوسي لمجوسيته ، ولكن يجب ، والله ، أن يخشاها الظالم لظلمه ، والدجال لدجله ، والخائن لخيانته !! » .. وفي هذه الكلمة حدد ابن باديس أعداء هذه النهضة وهم « الظلمة » (المستعمرون) ، و « الدجالون » ـ (الطرقية) ، و « الخونة » (دعاة الاندماج) .. وأهم من ذلك ، فإنه أعلن أن هذه النهضة قد بلغت الحد الذي يخشاها فيه هؤلاء الأعداء ؟! ..

٥ ــ وفي سنة ١٩٣٨ م نرقب من خلال أحاديث ابن باديس أن الحركة التي صنعها وقادها قد انتقلت إلى طور جديد ، فهو يقول : إننا قد « استطعنا أن نعلن عن وجودنا ، وأن نخيف بعد أن كنا نخاف ! » .. كما أعلن أن جمعية العلماء لن تلجأ بعد اليوم إلى ما كانت تلجأ إليه من قبل من الشكوى إلى السلطات الفرنسية من الأعمال التي تقوم بها هذه السلطات ، مباشرة أو بواسطة العملاء ، فيخطب الرجل ، ويقول هذه الكلمات ذات الدلالة : « أيها الإخوان .. فنحن مع بقائنا على جميع ما قلنا وبينّا ، واستمرارنا في موقفنا كما كنا ، لا نريد اليوم أن نرفع شكوانا ولا أن نقدم احتجاجنا ، **وحسبنا هذه السنة السكوت ، وكفى بالسكوت احتجاجاً عند من عرف وأنصف !** » ، ثم يتحدث عن تضحيات جمعية العلماء فتدلنا كلماته على المستوى النضالي الذي بلغته الحركة في ذلك العام ، فهو يخاطب مؤتمر الجمعية فيقول : « أما بعد ... فسلام عليكم يا أعضاء (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) أجمعين .. وسلام على مساجينكم في المساجين ، وسلام على متهميكم في المتهمين ، وسلام على منكوبيكم في المنكوبين .. **سجون واتهامات ونكبات .. ثلاث لا تبنى الحياة إلا عليها ، ولا تشاد الصروح السامقة للعلم والفضيلة والمدنية الحقة إلا على أسسها ..** فاليوم ــ وقد قضى الله للجمعية بهذه الثلاث ــ أثبتت الجمعية في تاريخ الإسلام وجودها ، وسجلت في

صحيفة الخلود رسمها ، ونقشت في قلوب أبناء المستقبل اسمها ، وبرزت في ذلك كله أسماء المسجونين والمتهمين والمنكوبين نجوماً متألقة تأخذ بالأبصار ! . »[1] .

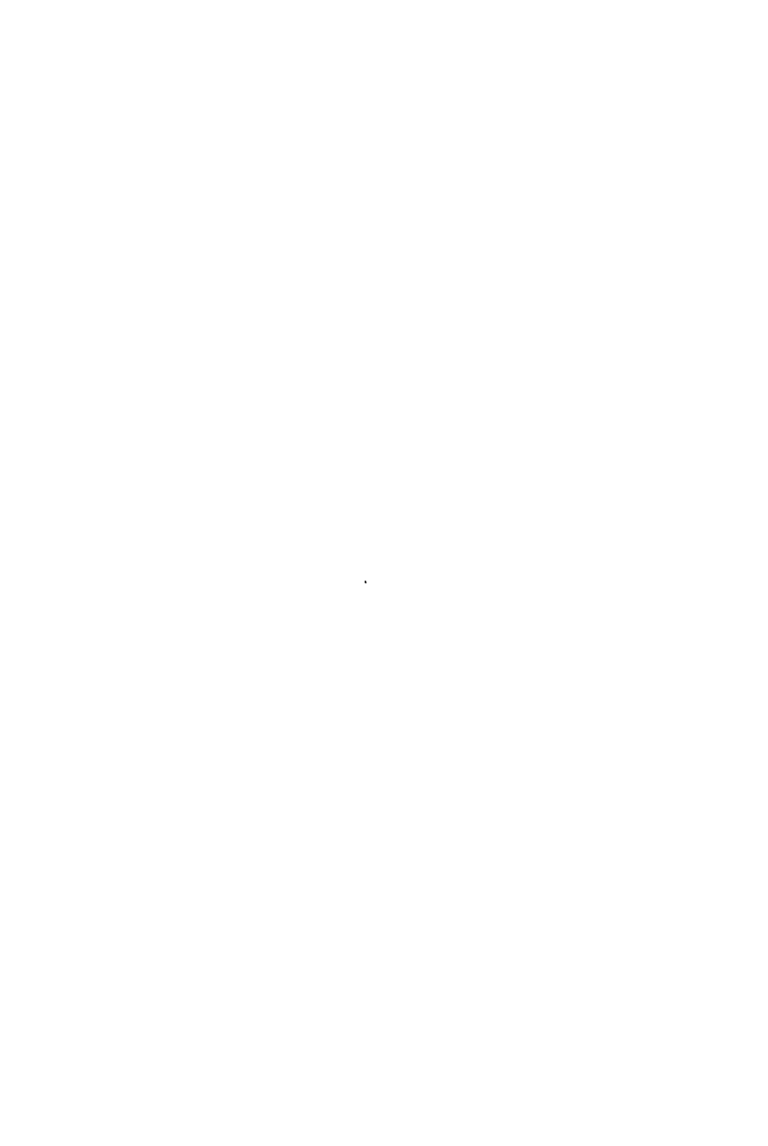
ومنذ ذلك التاريخ وهذه الكتيبة المؤمنة التي صنعها ابن باديس تقدم العديد من النجوم المتألقة وترتفع بها إلى سماء النضال : مسجونين ومتهمين ومنكوبين .. حتى جاء الوقت الذي فتحت فيه هذه الكتيبة أذرعها لجيل جديد من الثوار قاد ثورة الفاتح من نوفمبر سنة ١٩٥٤ م التي حققت حلم ابن باديس وطبقت خطته التي بدأها سنة ١٩١٣ م ، حققتها في سنة ١٩٦٢ م بعد قرن وثلث القرن من الاحتلال الوحشي ومحاولات الإبادة لهذا الشعب العربي الصابر المناضل العنيد ..

* * *

كشاف

١ ـ المراجع

٢ ـ فهرس الموضوعات



المراجع

إبن الأثير :

* اللباب في تهذيب الأنساب — طبعة القاهرة سنة ١٣٥٦ هـ
* الكامل في التاريخ — طبعة القاهرة سنة ١٣٠١ هـ
* أسد الغابة — طبعة القاهرة سنة ١٢٨٠ هـ

إبن تغرى بردى :

* النجوم الزاهرة — طبعة دار الكتب المصرية .

إبن جرير الطبري :

* تاريخ الأمم والملوك — طبعة القاهرة ، الأولى

إبن حجر العسقلاني :

* الإصابة في تمييز الصحابة — طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م
* لسان الميزان — طبعة الهند ، الأولى

إبن رشد (أبو الوليد) :

* تهافت التهافت — طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣
* تلخيص الخطابة — تحقيق د. محمد سليم سالم — طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م
* مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ تحقيق د. محمود قاسم ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م.
* فصل المقال — دراسة وتحقيق محمد عماره — طبعة القاهرة — سنة ١٩٧٢ م
* ضميمة في العلم الإلهي — تحقيق محمد عماره — طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م

إبن سعد :

* كتاب الطبقات — طبعة القاهرة .

إبن عبد البر :

* الاستيعاب في أسماء الأصحاب — طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م

إبن عربي :

* فصوص الحكم — دراسة وتحقيق د. أبو العلا عفيفي — طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م

إبن قتيبة :

* عيون الأخبار — طبعة دار الكتب المصرية

إبن المرتضى :

* المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل — مخطوط مصوّر بدار الكتب المصرية

إبن منظور :

* لسان العرب — طبعة القاهرة

إبن النديم :

* الفهرست — طبعة القاهرة (المكتبة التجارية)

أحمد أمين :

* زعماء الإصلاح في العصر الحديث — طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ م

الجاحظ :

* الحيوان — تحقيق عبد السلام هارون — طبعة القاهرة

جمال الدين الأفغاني :

* الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ، مع دراسة عن حياته وآثاره — دراسة وتحقيق محمد عماره — طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م
* العروة الوثقى (مجموعة) — طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م

حاجي خليفة :

* كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون

رضوان علي الندوي :
* العز بن عبد السلام — طبعة دمشق سنة ١٩٦٠ م
رينان :
* إبن رشد والرشدية — ترجمة عادل زعيتر — طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م
زاهر رياض :
* إستعمار إفريقية — طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م
السبكي :
* طبقات الشافعية الكبرى — طبعة القاهرة ، الأولى
الشهرستاني :
* الملل والنحل — طبعة القاهرة (مكتبة الحسين)
طاش كبري زاده :
* مفتاح السعادة — طبعة الهند ، الأولى
عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة) :
* المغني في أبواب التوحيد والعدل — طبعة القاهرة .
عبد الحميد بن باديس :
* مجلة الشهاب.
عبد الرحمن الكواكبي :
* الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي ، مع دراسة عن حياته وآثاره ، دراسة وتحقيق محمد عماره — طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م
عبد القادر المغربي :
* جمال الدين الأفغاني — طبعة القاهرة (دار المعارف)
عبد الواحد المراكشي :
* المعجب في تلخيص أخبار المغرب — تحقيق سعد العريان — طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م
عبده الحلو :
* إبن رشد فيلسوف المغرب — طبعة ١٩ م

فرح أنطون :
* إبن رشد وفلسفته — طبعة الإسكندرية سنة ١٩٠٣ م
فيليب حتي (وآخرون) :
* تاريخ العرب « مطول » — طبعة بيروت سنة ١٩٥٣ م
لو ثروب ستودارد :
* حاضر العالم الإسلامي — ترجمة عجاج نويهض ، وتعليق شكيب أرسلان ، طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ
لينين :
* المختارات — طبعة موسكو ، العربية
محمد حسين هيكل (دكتور) :
* الفاروق عمر — طبعة القاهرة سنة ١٣٦٤ هـ
محمد ضياء الدين الريس (دكتور) :
* الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية — طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م
محمد عبده :
* الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده — دراسة وتحقيق محمد عماره طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م، سنة ١٩٧٣ م
* مقدمة الرد على الدهريين — طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ هـ
محمد عماره :
* المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد — طبعة القاهرة (دار المعارف)
* فجر اليقظة القومية — طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م
* الأمة العربية وقضية التوحيد — طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م
* الأرض والفلاح من الفتح العربي إلى الإقطاع الحربي — مجلة الهلال — سبتمبر سنة ١٩٧٠ م
محمد فريد :
* المذكرات — منشورة بكتاب محمد صبيح (مواقف حاسمة في تاريخ القومية العربية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م

محمود قاسم (دكتور):
* الإمام عبد الحميد بن باديس – طبعة القاهرة (دار المعارف)
* نظرية المعرفة عند ابن رشد – طبعة القاهرة

المسعودي:
* مروج الذهب – طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م

مصطفى عبد الرازق:
* جمال الدين الأفغاني – تقديم العروة الوثقى – طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م

المصنف (أبو بكر الحسيبي):
* طبقات الشافعية – طبعة بغداد سنة ١٣٥٦ هـ

ولتر لاكور:
* الاتحاد السوفيتي والشرق الأوسط – ترجمة مجموعة – طبعة بيروت سنة ١٩٥٩ م

ياقوت الحموي:
* معجم البلدان – طبعة القاهرة، الأولى، سنة ١٩٠٦ م

يوحنا قمير (الأب):
* إبن رشد – طبعة بيروت.

موسوعات

* صحيح مسلم ، شرح النووي – طبعة القاهرة ، على نفقة محمود توفيق
* دائرة المعارف الإسلامية – طبعة القاهرة ، العربية ، الثانية .

دوريات

* الأهرام
* البصائر
* الجامعة
* الجمهورية
* العمال
* المنار

فهرست

صفحة

* * *

تمّ طبع هذا الكتاب في

مطبعة المتوسّط ش.م.م.

المكلس – لبنان

هذا الكتاب

أبو ذر الغفاري، غيلان الدمشقي، أبو الوليد ابن رشد، العز بن عبد السلام، جمال الدين الافغاني، عبد الرحمن الكواكبي، عبد الحميد بن باديس ... تلك هي الكوكبة من الأعلام التي يقدمها كتاب « مسلمون ثوار » للأستاذ عماره .

إن العودة إلى تراثنا قديمه وحديثه تنبي عن أصالة الفكر العربي الإسلامي وتكشف عن جوانب ثورية لم تنل حقها من الدراسة والتحقيق، بل ربما لا زال الكثير منها ركاماً لم تزح عنه موجات الردم المتراكم فوقه عبر سني الجدب الفكري الذي ما نزال نعاني منه إلى يومنا هذا ..

ليست أهمية هذا الكتاب من كونه ترجمة لهذه المجموعة المعروفة بعمق تفكيرها وشمول نظرتها ، ووقوفها ضد القهر من أية جهة جاء ، وإنما لأنه محاولة لإعادة النظر في التراث وإماطة اللثام عن الوجه المشرق فيه وإعادة بنائه بما يلائم روح العصر وتعقيده، وما هذا بالأمر السهل ، بل هو غاية في الصعوبة ، ولكنه يستأهل الكثير من جهد الباحثين والدارسين .

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
ص.ب: ٥٤٦٠ - تلفون: ٢٥٦١١٠
بيروت - لبنان

الثمن : ٨ ليرات لبنانية
أو ما يعادلها

